

HOMOSEXUALIDAD GRIEGA

K. J. Dover

Esta edición es una traducción de *Greek homosexuality*
Colección Abyectos, dirigida por Luis Cayo Pérez Bueno

Diseño gráfico: G. Gauger

Primera edición: julio del 2008

ElCobre Ediciones
c/ Folgueroles, 15, pral. 2ª - 08022 Barcelona
Depósito legal: B. 34.478 - 2008
ISBN: 978-84-96501-19-5
Impreso en la UE - Printed in the EU

Colección promovida por





HOMOSEXUALIDAD GRIEGA

K. J. Dover

ElCobre

Prólogo de Michel Foucault

Traducción de Juan Francisco Martos Montiel
y Juan Luis López Cruces

[Imagen de portada]

Detalle de una copa con la escena de un banquete. Los divanes en los que se recuestan los invitados a un banquete, por lo general dos personas por diván, se prestaban tanto a escarceos homosexuales como heterosexuales [...]. El brazo del hombre alrededor del joven... podría interpretarlo una persona sensata como un gesto de camaredería si las pinturas eróticas de los dos siglos siguientes no condicionaran nuestra interpretación.

Ilustraciones

Debemos dar las gracias a los numerosos museos que albergan las vasijas reproducidas en este libro (véase la lista de vasijas, pp. 307-327) y que nos han brindado una gran ayuda al proporcionarnos reproducciones impresas. Se agradece un permiso especial a los siguientes: Museo Nacional de Copenhague, por B16 y R1027; Director de Antigüedades y Museo de Chipre, por B65; Museo del Louvre, París, y Chuzeville, París, por B166, B 462, B470, B494, C19, R59, R348, R422, R454 y R659; Museum of Fine Arts, Boston, por B342, B598a y b, R223, R456, R577, R603, R651 y R783; Antikenmuseum, Staatliche Museum Preussischer Kulturbesitz, Berlín, por BB24, R196a, R259, R303, R970 y R1127; Musée du Petit Palais, París, y Établissements Bulloz, París, por R414; Mr. Walter Bareiss y Metropolitan Museum of Art, Nueva York, por R462; Tony Raubitschek por R547; Fitzwilliam Museum, Cambridge, por R684; Fogg Art Museum, Harvard University (legado de David M. Robinson), por R712a y b; Soprintendente alle Antichità, Florencia, por R867.

Índice

Prólogo

De las caricias masculinas como un arte*

MICHEL FOUCAULT

En sus noches en vela, es fácil oír los lamentos a coro de los editores: traducir es imposible, es pesado, es caro, lleva a la ruina. Sé de quienes andan a vueltas, desde hace más de un decenio, con proyectos de traducción que no han tenido el atrevimiento de rehusar ni el valor de concluir. He aquí no obstante un editor «menor» que acaba de publicar en francés, magníficamente por cierto, el *Dover*,** un clásico, a pesar de su reciente aparición. La Pensée Sauvage, de Grenoble, con Alain Geofroy y Suzanne Saïd (excelente traductora) se han aplicado a satisfacción a esta labor. Hecho que debería hacer meditar sobre el porvenir de la edición «erudita».

La obra de Dover tendrá aquí igual éxito que en Inglaterra o Estados Unidos. Miel sobre hojuelas. Por de pronto, ofrece a raudales los goces de la erudición que son, en más de una ocasión, imprevisibles. En la obra se turnan una elevada alacridad intelectual y un profuso y sostenido encanto: ácido amoralismo, propio del ingenio y la erudición oxonienses, sutil meticulosidad para recuperar, a través de textos inciertos y algunos restos arqueológicos, la viveza de una mano entre dos muslos o la dulzura de un besuqueo de hace dos mil quinientos años. La novedad de la obra estriba sobre todo en el acopio de documentación y en su disposición. Conjuga con rigor extremo los textos y los datos iconográficos. Se trata más de lo que los griegos de la época clásica hicieron efectivamente que de lo que dejaron dicho. Las pinturas de los vasos son bastante más reveladoras que los textos que se han

* «Des caresses d'hommes considérées comme un art», *Libération,* nº 323, 1º de junio de 1982, pág. 27.

** Dover, K. J., *Homosexualité Grecque,* traducción de S. Saïd, Grenoble, La Pensée Sauvage, 1982 (*Greek Homosexuality,* Londres, Duckworth, 1978).

conservado, fingidos las más de las veces. Por el contrario, muchas de las escenas reflejadas permanecerían mudas, y así ha ocurrido hasta hoy, si no nos valiésemos del texto que expresa su sentido amoroso. ¿Un hombre regala una liebre a un muchacho? Presente amoroso. ¿Le acaricia la barbilla? Proposición. El meollo del análisis de Dover reside ahí: retomar el sentido de esos gestos lúbricos y de placer, que consideramos universales (nada más común, a la postre, que la mímica amorosa) y que examinados en su especificidad histórica poseen una significación harto singular.

Dover exhibe ciertamente un universo conceptual abrumador. No faltarán, estoy seguro, espíritus persuadidos de que la homosexualidad ha existido siempre: Cambacères, el duque de Crequi, Miguel Ángel o Timarco lo prueban. A tamaños cándidos da Dover una auténtica lección de nominalismo histórico. Una cosa es el trato entre individuos del mismo sexo y otra, muy distinta, amar a sujetos del mismo sexo que uno, procurarse mutuamente placeres, lo cual constituye enteramente una experiencia, con sus elementos y valores, una forma de ser y una conciencia de sí propias.

Experiencia ésta compleja, diversa, cambiante. Habría que acometer una historia de «lo otro del mismo sexo» como objeto de placer, que es justamente lo que hace Dover respecto de la Grecia antigua. Muchacho libre en Atenas, en Roma debía de ser más bien esclavo; al principio, su mérito radicaba en su vigor, en sus formas ya definidas; posteriormente, en su galanura, en su juventud, en la lozanía de su cuerpo. Para obrar decentemente debe resistirse, no darse a cualquiera, no entregarse al primero que se presente, pero, eso sí, nunca «de balde» (sin olvidar no obstante que el dinero envilecía la relación y una desmedida avidez la tornaba dudosa). Por su parte el pederasta hallaba también compensaciones: compañeros de juventud y armas, dechado de virtud ciudadana, delicado jinete, espejo de prudencia. En ningún caso este trato o este placer representaban para los griegos lo que la homosexualidad representa para todos nosotros.

Dover, sin duda, mueve a risa a los que sostienen que en Grecia la homosexualidad no conocía trabas. Este tipo de historia no se compadece con los términos simples de interdicción y tolerancia, como si la pertinacia del deseo, de un lado, y la prohibición

que lo reprime, de otro, estuviesen en la naturaleza de las cosas. De hecho, las relaciones amorosas y carnales entre individuos de sexo masculino estaban reguladas conforme a normas exactas y rigurosas. Pesaban, por descontado, los deberes de la seducción y del cortejo. Existía toda una jerarquía desde el amor «decente», que honraba a los copartícipes, hasta el amor mercenario, pasando por los múltiples grados de la flaqueza, la complacencia y la infidelidad. El amor adulto/muchacho era encarecido y se reprobaban las relaciones carnales entre hombres hechos y derechos. Y se daba, sobre todo (auténtica piedra de toque de la ética griega), la absoluta división entre *actividad* y *pasividad.* Sólo la actividad era objeto de consideración; la pasividad, propia, por naturaleza y condición, de mujeres y esclavos, era deshonrosa para el varón. A lo largo del trabajo de Dover podemos apreciar cómo se va delineando la diferencia fundamental entre la experiencia griega de la sexualidad y la nuestra. Para nosotros la diferencia esencial estriba en la preferencia de objeto (hetero u homosexual); para los griegos, la línea moral quedaba trazada por la posición del individuo (agente o paciente). Las opciones de pareja (muchachos, mujeres, esclavos), en relación con ese elemento constitutivo de una ética fundamentalmente masculina, eran de segundo orden.

En las páginas finales de su obra, Dover deja ver un punto capital que ilustra retrospectivamente y por entero su análisis. Para los griegos, y esto no vale sólo para la época clásica, la regulación del comportamiento sexual no adoptaba la forma de código. Los actos permitidos o vedados no eran objeto de prescripción por ninguna ley civil, religiosa o «natural», por lo que la ética sexual era rigurosa, compleja y profusa, pero, sí, como puede ser una *techne,* un arte; un arte de vivir entendido como cultivo de sí mismo y de la propia existencia.

Dover muestra clara y detalladamente que el amor de los muchachos constituía una forma de experiencia. En la mayoría de las ocasiones no excluía el trato con mujeres. Y en ese sentido no era la expresión de una estructura afectiva determinada ni un modo de vida singular; pero era mucho más que una posibilidad entre otras de placer: entrañaba comportamientos, formas de ser,

determinadas relaciones con los demás, el reconocimiento de todo un conjunto de valores. Consistía en una opción, ni única ni irrevocable, pero cuyos principios, normas y efectos informaban todos los aspectos de la vida.

La obra de Dover, y ésa es su enseñanza, trata menos del período áureo en que el deseo saboreó las mieles de la bisexualidad que de la historia propia de una opción sexual que, en el seno de una determinada sociedad, constituyó una forma de vida, una cultura y un arte de sí propio.

MICHEL FOUCAULT
Traducción del francés de Luis Cayo Pérez Bueno

Prefacio

El propósito de este libro es modesto: describir los fenómenos y sentimientos de la conducta homosexual que se encuentran en el arte y la literatura griegas entre los siglos VIII y II a. C., y proporcionar así una base para una investigación más detallada y precisa (que dejo a otros) de los aspectos sexuales del arte, la sociedad y la moralidad de Grecia.

En un artículo publicado hace setenta años, Erich Bethe observó que la introducción abusiva de la valoración moral, «la enemiga mortal de la ciencia», había viciado el estudio de la homosexualidad griega; y ha seguido haciéndolo. La combinación del amor a Atenas con el odio a la homosexualidad está en la base de los juicios que consideraban las relaciones homosexuales «un pecado dorio, cultivado por una ínfima minoría en Atenas» (J. A. K. Thompson, quien ignoraba el testimonio de las artes figurativas) o «una ignominia tanto a ojos de la ley... como de la opinión pública» (A. E. Taylor, quien ignoraba las implicaciones del texto al que se refiere en su nota a pie de página). La combinación del amor a la cultura griega en general con la incapacidad o la renuencia a reconocer distinciones de comportamiento que tenían una gran importancia en esa cultura, lleva a afirmar que la 'homosexualidad' *tout court* o la 'pederastia' estaba prohibida por ley en la mayor parte de las ciudades griegas (Flacelière, Marrou). No sé de ningún tema de los estudios clásicos en el que la destreza habitual de los estudiosos para captar diferencias y sacar conclusiones se vea tan mermada, ni de ninguno sobre el que se haga decir a un autor lo que no ha dicho o se le acuse de haber omitido lo que ha dicho en varias ocasiones. Personalmente, suscribo el comentario de Karlen, según el cual «algunos (expertos en sexología, tanto públicos como universitarios) son secreta-

mente homosexuales, y su "investigación", una apología disfrazada. Otros investigadores y especialistas médicos revelan en privado un odio vengativo hacia las desviaciones sexuales que nunca mostrarían en publicaciones o en público». Naturalmente, yo no puedo ver mis zonas oscuras ni explicar de forma satisfactoria por qué mi propia actitud es la que es, pero la describiré rápidamente, para que los lectores puedan tenerla presente.

El uso lingüístico establecido me empuja a considerar 'homosexual' y 'heterosexual' como contrarios, pero si siguiera mi inclinación, reemplazaría 'heterosexual' por 'sexual' y consideraría la 'homosexualidad' como una subdivisión de lo 'cuasi-sexual' (o 'pseudosexual', no de lo 'parasexual'). Todo aquel que desee sacar una impresión de mí atribuyendo mi inclinación a un prejuicio debe primero persuadirme de que ha hecho un serio intento de distinguir entre prejuicio y juicio.

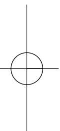
Ningún argumento que pretenda mostrar que la homosexualidad en general es natural o antinatural, saludable o malsana, legal o ilegal, acorde con la voluntad de Dios o en desacuerdo con ella, me dice si un acto homosexual concreto es moralmente bueno o malo. Tengo la fortuna de no experimentar ningún choque moral ni disgusto ante cualquier acto de la vida sexual, sea del tipo que sea, con tal de que sea bienvenido y del agrado de cuantos participan en él (sean uno, dos o más de dos). Todo acto puede resultar –a mí y a cualquier otra persona– estéticamente atractivo o estéticamente repulsivo. Todo acto puede llevarse a cabo con una intención moralmente loable o moralmente reprobable. Todo acto puede tener buenas o malas consecuencias. Ningún acto es santificado ni envilecido por el simple hecho de tener una dimensión sexual.

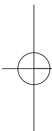
A algunos lectores, sobre todo si están familiarizados con tratamientos anteriores del tema, puede que les sorprenda la selección de los aspectos que destaco en el libro; me he ocupado de un modo comparativamente breve de algunos personajes y lugares célebres (Safo, Sócrates, Esparta), y con más detalle de lo habitual de realidades como los grafitos, la terminología legal y los detalles del estímulo físico y su respuesta. La razón es que la pregunta a la que he intentado dar respuesta no es una pregunta que

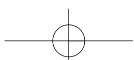
tenga que ver con las celebridades, sino con la sociedad griega en general. Puede que a los lectores también les sorprenda que no dé mucha información explícita sobre las relaciones entre hombres y mujeres. Pido a estos lectores que recuerden, en primer lugar, que el libro trata sobre una parte concreta de la vida sexual griega, y, en segundo lugar, que mi objetivo principal es describir lo que se puede observar con más facilidad y claridad, ofreciendo el tipo de explicaciones que sugiere la experiencia cotidiana (en la que lo que realmente importa a la gente es a menudo distinto de lo que debería importarle) y tratando (con un éxito desigual) de no especular en niveles más teóricos.

En un principio este libro fue concebido para ser escrito en colaboración por el profesor George Devereux y por mí. El peso de otros compromisos impidió al profesor Devereux aportar su contribución al libro, pero continuamente me he beneficiado de discutir con él muchos de los problemas que han surgido al escribirlo; no he intentado hacer lo que su gran experiencia y erudición en antropología y psicoanálisis le permiten hacer. Muchos filólogos clásicos, tanto en Inglaterra como fuera de ella, me han ayudado con sus comentarios, críticas, consejos e informaciones; todos los errores son míos.

Corpus Christi College, Oxford
K. J. DOVER







Nota a la traducción española

A la traducción francesa de 1982 el autor añadió la siguiente nota (p. 10, tras el prefacio): «He aprovechado la ocasión para corregir algunos errores menores y modificar un pequeño número de pasajes a la luz de lo que me han enseñado los documentos o los trabajos de los que he tenido conocimiento tras la aparición de la edición inglesa de este libro. He hecho igualmente algunas adiciones a la bibliografía y a la lista de vasijas. Las páginas 123, 125, 176, 179 y 238 (correspondientes, respectivamente, a las pp. 97, 99, 142 s., 145 y 196 del original inglés y a las pp. 154, 156 s., 214 s., 218 s. y 289 s. de nuestra traducción) se han visto particularmente afectadas por esas modificaciones. Debo mucho a mi traductora, la señora Suzanne Saïd, que ha dado prueba de una exactitud escrupulosa y ha criticado con razón algunos detalles de la versión inglesa y de mi interpretación de ciertos textos griegos». En consecuencia, a la traducción del texto original inglés hemos incorporado los añadidos y correcciones que el autor incorporó a la traducción francesa de 1982, algunos de los cuales fueron incluidos en el *Post scriptum* de la segunda edición inglesa (1989), sobre la que hemos realizado esta versión. En concreto, los añadidos de la traducción francesa al texto y las notas figuran en la nuestra en letra cursiva.

Aparte de subsanar errores de detalle en algunas referencias textuales y bibliográficas y de introducir unas pocas notas de los traductores, que pretenden aclarar o enriquecer el texto original y explicar algún problema específico de traducción, esta versión española presenta varias adiciones de interés respecto de las anteriores: primero, un prólogo, donde se recoge la reseña que Michel Foucault dedicó a la obra con motivo de la publicación de la traducción francesa en 1982 (pp. 13-16); segundo, una actuali-

zación bibliográfica (pp. 341-359), y tercero, en el índice de textos y documentos griegos se indican las equivalencias entre las ediciones de fragmentos de comedia y tragedia empleadas por el autor y otras que han aparecido con posterioridad y actualmente gozan de autoridad. Asimismo hemos añadido a la numeración de los epigramas helenísticos (para los que Dover sigue la de la edición de Gow-Page, *Hellenistic Epigrams*) la referencia correspondiente a la *Antología palatina*, por ser más habitual y para facilitar una más rápida localización de los textos.

Abreviaturas

1. Autores y obras antiguos:

Ar. = Aristófanes
Ach. = *Acarnienses*
Eccl. = *Asambleístas*
Eq. = *Caballeros*
Lys. = *Lisístrata*
Nub. = *Nubes*
Thesm. = *Tesmoforiantes*
Vesp. = *Avispas*
Arist. = Aristóteles
Ath. = *Constitución de los atenienses*
Po. = *Poética*
Pol. = *Política*
Rhet. = *Retórica*
Dem. = Demóstenes
Eur. = Eurípides
Hdt. = Heródoto
Hom. = Homero
Il. = *Ilíada*
Od. = *Odisea*
Isoc. = Isócrates
Lys. = Lisias
Men. = Menandro
Dysc. = *Misántropo*
Epitr. = *Arbitraje*
Her. = *Genio tutelar*
Paus. = Pausanias

Pl. = Platón
Chrm. = *Cármides*
Euthd. = *Eutidemo*
Grg. = *Gorgias*
Lys. = *Lisis*
Phdr. = *Fedro*
Prt. = *Protágoras*
Rep. = *República*
Smp. = *Banquete*
Plu. = Plutarco
Amat. = *Diálogo sobre el amor*
Amat. narr. = *Relatos de amor*
Cleom. = *Cleómenes*
Lyc. = *Licurgo*
Theocr. = Teócrito
Thuc. = Tucídides
Xen. = Jenofonte
Anab. = *Anábasis*
Cyr. = *Ciropedia*
Hell. = *Helénicas*
Lac. = *Constitución de los lacedemonios*
Mem. = *Recuerdos de Sócrates*
Smp. = *Banquete*

2. Recopilaciones de textos, inscripciones y vasijas:

CA = *Collectanea Alexandrina*, ed. J. U. Powell, Oxford, 1925.
CAF = *Comicorum Atticorum Fragmenta*, ed. Theodor Kock, Leipzig, 1880-88.
CGF = *Comicorum Graecorum Fragmenta*, ed. Colin Austin, I, Berlín, 1973.
CVA = *Corpus Vasorum Antiquorum.*
DK = *Die Fragmente der Vorsokratiker*, ed. H. Diels, sexta edición, revisada por W. Kranz, Berlín, 1951-52.
FGrHist = *Fragmente der Griechischen Historiker*, ed. F. Jacoby, Berlín, 1923-30; Leiden, 1943-58.

HE = *The Greek Anthology*, ed. A. S. F. Gow y Denys Page, I: *Hellenistic Epigrams*, Cambridge, 1965.
IEG = *Iambi et Elegi Graeci*, ed. M. L. West, Oxford, 1971-72.
IG = *Inscriptiones Graecae.*
PLF = *Poetarum Lesbiorum Fragmenta*, ed. E. Lobel y Denys Page, Oxford, 1955.
PMG = *Poetae Melici Graeci*, ed. Denys Page, Oxford, 1962.
SEG = *Supplementum Epigraphicum Graecum.*
SLG = *Supplementum Lyricis Graecis*, ed. Denys Page, Oxford, 1974.
TGF = *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, ed. A. Nauck, Leipzig, 1889 (reimpr. Hildesheim, 1964)
Wehrli = *Die Schule des Aristoteles*, ed. F. Wehrli, Basilea, 1944-59.

Nota de los traductores
En el índice de textos y documentos griegos se indica la correspondencia de las ediciones de textos dramáticos y líricos empleadas por el autor con otras que han aparecido con posterioridad y actualmente gozan de mayor crédito. Son las siguientes:

K.-A. = *Poetae Comici Graeci*, ed. R. Kassel-C. Austin, 8 vols. (hasta ahora), Berlín, 1983-2001.
Kn. = *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, V: *Euripides*, ed. R. Kannicht, 2 vols., Gotinga, 2004.
SH = *Supplementum Hellenisticum*, ed. H. Lloyd-Jones y P. Parsons, Berlín-Nueva York, 1983.
Snell = *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, I: *Didascaliae Tragicae, Catalogi Tragicorum et Tragoediarum, Testimonia et Fragmenta Tragicorum Minorum*, ed. B. Snell, Gotinga, 1971.
Radt = *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, III: *Aeschylus*, IV: *Sophocles*, Gotinga, 1977-85.

Asimismo, en el caso de los poetas epigramáticos hemos incluido, junto al número del epigrama según *HE*, la referencia a la *Antología palatina* (= *A. P.*).

3. Libros modernos:

LSJ = H. G. Liddell, R. Scott, *Greek-English Lexicon*, revisado por sir Henry Stuart Jones y R. McKenzie, con un Suplemento, Oxford, 1968.

RE = *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft.*

Los detalles de los siguientes se ofrecen en la bibliografía, pp. 329-340.

ABV = Beazley (1956)
AC = Dover (1972)
ARV = Beazley (1963)
EG = Boardman y La Rocca
GPM = Dover (1975)
IGD = Trendall y Webster (1971)
LCS = Trendall (1967b)
Par = Beazley (1972)
PhV = Trendall (1967a)
RCA = Metzger (1951)

Nota: las vasijas cuya ilustración figura en este libro aparecen marcadas con un asterisco, así: R295*.

Nota de los traductores

Eliminamos aquí la relación de abreviaturas de revistas utilizadas por Dover en su bibliografía, dado que, al coincidir sólo en parte con las habitualmente empleadas por *L'Année Philologique*, que es, como se sabe, el repertorio bibliográfico de referencia en el campo de las Ciencias de la Antigüedad, nos ha parecido más apropiado unificarlas y limitarnos a indicar tal circunstancia al comienzo de la bibliografía.

I

Problemas, fuentes y métodos

1. Delimitación del problema

En el marco de la presente investigación, la homosexualidad se define como la tendencia a buscar el placer sensorial a través del contacto físico con personas del propio sexo, más que con personas del otro. Puede haber perfectamente otros propósitos para los que esta definición resulte superficial e insuficiente, pero la cultura griega se diferencia de la nuestra en la facilidad con que admite la alternancia de preferencias homosexuales y heterosexuales en un mismo individuo, en su negativa implícita a que semejante alternancia o coexistencia pueda crear particulares problemas al individuo o a la sociedad,[1] en su respuesta favorable al reconocimiento manifiesto del deseo homosexual en palabras y gestos, y en su gusto por el tratamiento desinhibido de temas homosexuales en la literatura y las artes figurativas. En consecuencia, nos presenta sin tapujos una masa de fenómenos tal[2] que, al considerar la obra de cualquier escritor, artista o filósofo griego, nos queda poco margen para construir argumentos a favor de un diagnóstico de homosexualidad latente o reprimida.

1. Los griegos eran conscientes (cf. p. 107) de que los individuos diferían en sus preferencias sexuales, pero su lenguaje carecía de términos que correspondieran a nuestros 'un homosexual' y 'un heterosexual', dado que asumían (cf. pp. 105 s.) que *a*) prácticamente todo el mundo responde en momentos diferentes tanto a estímulos homosexuales como heterosexuales, y *b*) prácticamente ningún varón penetra a otros varones y se presta a ser penetrado por otros varones en un mismo período de su vida (cf. p. 140). Cf. Westwood 100-113.
2. Lo cual no quiere decir que *nada* fuera ocultado o suprimido (cf. p. 255, n. 117), o que nada fuera reprimido en la conciencia individual.

Cómo, cuándo y por qué la homosexualidad reconocida abiertamente y no reprimida se convirtió en un rasgo tan conspicuo de la vida griega es un asunto de interés que invita a la especulación; desgraciadamente, disponemos de pocos testimonios, porque no hay ninguna duda de que la práctica admitida de la homosexualidad estaba ya difundida a comienzos del siglo VI a. C. Las analogías con otros tiempos y lugares y la identificación de factores comunes a muchas culturas diferentes poseen un valor considerable a modo de sugerencia, pero, con todo, dejan abiertas numerosas alternativas. Una complicación añadida viene del hecho de que biólogos, antropólogos e historiadores no se ponen de acuerdo en sus convicciones axiomáticas acerca de la vulnerabilidad de las conductas y la emoción sexuales a los en principio triviales cambios de la moda.[3] Por qué los atenienses del siglo IV a. C. aceptaban la homosexualidad con tanta facilidad y se amoldaban con tanta alegría a la moral homosexual es una pregunta a la que se puede dar de inmediato una respuesta superficial: la aceptaban porque era aceptable para sus padres, tíos y abuelos varones. Pero la pregunta verdaderamente relevante en relación con el siglo IV es la siguiente: ¿cómo funcionaba en realidad la homosexualidad?, ¿cómo se conciliaba con la heterosexualidad?, ¿y cómo se relacionaban los juicios morales y estéticos de la buena y la mala conducta homosexual con los valores de la sociedad clásica griega en general? La documentación sobre el tema es rica, pero adolece de una seria insuficiencia: todo el arte, la literatura y los materiales de archivo griegos, con la excepción de una exigua cantidad de poesía que ha pervivido tan sólo en fragmentos y citas, fueron obra de varones, y la documentación de la sexualidad femenina, del tipo que fuera, es exigua en comparación con la sobreabundancia de testimonios sobre la homosexualidad masculina. En consecuencia, siempre que se usen los términos ‘homosexual’ y ‘homosexualidad’ a lo largo de este libro, deben

3. Cf. D. J. West 45-47, 114 sobre el poder de la cultura y la sociedad en la determinación del comportamiento sexual, y Devereux (1967) 69-73 sobre la importante distinción entre patrones de comportamiento y orientaciones fundamentales de la personalidad.

entenderse referidos a varones, salvo cuando se especifique que se aplican a mujeres.

La documentación de que disponemos cubre un largo período de tiempo y es de naturaleza muy variada; incluye, por ejemplo, grafitos primitivos sobre las rocas de Tera, una pintura mural de una tumba de Pesto, bromas y calumnias políticas de carácter obsceno, la formulación platónica de una educación ideal en la filosofía y los resultados de la investigación de los antiguos sobre las instituciones de Creta. Los lectores que no sepan mucho sobre los griegos y no se acerquen al tema de la homosexualidad griega guiados por un interés por la psicología o la sociología –o por la habitual curiosidad humana por los comportamientos sexuales de otros pueblos– puede que deseen unas sucintas indicaciones sobre los períodos en los que, también por motivos de utilidad, se acostumbra a dividir la historia de Grecia y sobre las diferencias más acusadas entre esos períodos. Las palabras de mayor antigüedad inscritas en alfabeto griego datan del siglo VIII a. C.; es probable que en ese mismo siglo haya tomado forma la obra literaria griega conocida de mayor antigüedad, la *Ilíada* de Homero, y el fin de siglo vio los comienzos de la representación (por oposición a la decoración) en las artes figurativas. Por tanto, fue entre 800 y 700 a. C. cuando los griegos empezaron a hablarnos.[4] El punto final del mundo griego antiguo es el siglo VI d. C., cuando se extinguió la manifestación expresa de un pensamiento y un sentimiento explícitamente paganos. En este período de mil trescientos años hay cuatro momentos cruciales. El primero es la derrota decisiva en 480 a. C. del intento de los persas de incorporar la Grecia continental a su imperio; éste es el límite entre los períodos 'arcaico' y 'clásico'. El segundo es la segunda mitad del siglo IV a. C., cuando la Grecia continental y las islas del mar Egeo quedaron subordinadas al reino de Macedonia, cuando Alejandro, el rey macedonio, conquistó el imperio persa y de ese modo

4. Al decir esto paso por alto los documentos micénicos, en parte porque no son el tipo de material que nos procure mucha información sobre los pensamientos y los sentimientos de la gente, pero sobre todo a causa de la discontinuidad cultural producida por el medio milenio sin escritura que separa el mundo micénico de la invención del alfabeto.

la lengua, la cultura y las instituciones griegas se difundieron por todo el Oriente Medio. El tercero es el siglo II a. C., cuando la creciente intervención romana en los Balcanes y el mar Egeo culminó en la incorporación de la Grecia continental al imperio romano en calidad de provincia (146 a. C.). El último momento crucial fue la progresiva escisión de la mitad occidental del imperio romano durante los siglos IV y V d. C., cuya mitad oriental, de habla griega y con capital en Bizancio (Constantinopla), emergió como un eslabón perdurable entre el mundo griego antiguo y las épocas posteriores. En los períodos arcaico y clásico, el Estado soberano era la ciudad, a menudo ridículamente pequeña conforme a los criterios modernos, pero que se dotaba de sus propias leyes, observaba sus propias instituciones y rituales y guerreaba o firmaba tratados con sus vecinos. Las ciudades grandes atraían a muchas de las pequeñas a 'ligas' que a menudo, más que asociaciones entre iguales, eran imperios; pero este tipo de imperialismos tuvo sus altibajos, y es esencial recordar, siempre que uno siente la tentación de generalizar acerca de los griegos, que en los períodos arcaico y clásico el término 'los griegos' cubre cientos de ciudades-estado repartidas por toda Grecia, el Egeo y las regiones costeras de (principalmente) Turquía, el mar Negro, Sicilia y el sur de Italia, constituyendo un *continuum* lingüístico y cultural que, con todo, admitía sorprendentes diferencias en lo que respecta a las estructuras políticas y los ideales sociales.

La literatura griega clásica es predominantemente ática (el Ática era el territorio de la ciudad-estado de Atenas), y en el período clásico el Ática está también representada por más inscripciones documentales que el resto del mundo griego en su conjunto. Por el contrario, la literatura arcaica era no ática en su práctica totalidad, y este hecho dificulta la definición de la manera en que, pongamos, la Atenas de 350 a. C. se diferenciaba de las ciudades de Jonia de la misma época o de la Atenas de dos siglos atrás. Debido al predominio cultural que Atenas logró durante el período clásico, especialmente en literatura, el dialecto ático se convirtió en la base del griego común del período siguiente y en el antepasado de los dialectos griegos medievales y modernos, pero en la época 'helenística', que se inició a fines del siglo IV a. C.,

Atenas dejó de ser una potencia en el terreno político. Como término cultural, 'helenístico' puede aplicarse a los griegos hasta el fin del paganismo, pero suele aplicarse en un sentido más restringido para denotar los tres últimos siglos a. C., refiriéndonos a lo que sigue como período 'romano' o 'imperial'.

En la cultura griega, los comienzos de una nostalgia del pasado pueden detectarse ya en el siglo IV a. C., al menos en Atenas, donde no había aparecido ningún tragediógrafo genial como sucesor de Sófocles y Eurípides. Sin duda, fue en parte el resultado del pesar de los atenienses por la pérdida del poder imperial que habían ejercido en el Egeo durante la mayor parte del siglo V. La nostalgia se difundió y acentuó con la absorción de las ciudades-estado en las monarquías macedónicas o grecomacedónicas, y se acrecentó más aún con la absorción del mundo de habla griega en el imperio romano. Una consecuencia de este proceso fue la tendencia a venerar como canónica la literatura de la época clásica; consecuencias colaterales de ello fueron el desarrollo de un fuerte interés por el pasado en numerosas personas cultas y el deseo de mantener en el terreno literario las convenciones –de forma y estilo y de uso social– propias del pasado clásico. Por esta razón los escritores de la época tardía, en particular los de los dos primeros siglos d. C., contienen muchos elementos que conciernen directamente al período clásico; después de todo, estaban en condiciones de leer y utilizar una gran cantidad de obras de literatura griega hoy perdidas, y con frecuencia ocurre que nuestra única forma de acceder a un escritor del siglo IV a. C. es a través de alusiones, paráfrasis y citas contenidas en obras compuestas durante el período romano. Sin embargo, dado que los rasgos distintivos de la civilización griega estaban completamente desarrollados antes del fin del período clásico, no me ha parecido de utilidad acumular pruebas que se limiten a mostrar que las actitudes y los comportamientos típicamente griegos pervivieron durante largo tiempo como componentes de una amalgama cultural grecorromana, ni decir nada sobre los elementos típicamente romanos de esa amalgama.

2. *Las artes figurativas*

Muchos cientos de pinturas vasculares* griegas[5] muestran a hombres maduros conversando con varones más jóvenes, ofreciéndoles regalos, engatusándolos o suplicándoles, acariciándolos o abrazándolos. En una elevada proporción, estas pinturas son de una naturaleza tal que si hubieran llegado hasta nosotros muestras representativas de una cultura diversa de la que supiéramos poco, no habría base suficiente para interpretarlas como representaciones de relaciones homosexuales. Después de todo, uno puede hablarle a un muchacho u ofrecerle un regalo sin que lo mueva a ello la concupiscencia; se puede abrazar al propio hijo o al sobrino, y se pueden extender las manos para detener a un ladrón o a un fugitivo. Sin embargo, en el caso de las pinturas griegas, aun cuando no tomemos en consideración más evidencia que el conjunto de las vasijas, allí están representados con detalle todos los grados de la escala de la intimidad. En un extremo de la escala, la conversación aparentemente distendida y reflexiva; en

5. Durante la elaboración de este libro he inspeccionado la mayor parte de las fotografías de vasijas griegas publicadas. Mis generalizaciones puede que deban ser modificadas a la luz de nuevos materiales o de la rectificación de errores fruto de mi negligencia y mi inexperiencia en la interpretación del material existente, pero me sorprendería que cualquiera de ellas pudiera ser reemplazada por generalizaciones en sentido contrario. Disto mucho de considerarme un experto en la interpretación de pinturas, pero me reconforta ver que los expertos a veces se equivocan, por ejemplo, al describir como «luchadores» a una pareja de varones entregados a un coito intercrural o al tomar una escena de cortejo homosexual, en que se ofrecen como regalo unas liebres, como una «discusión sobre la caza del día». Semejantes errores pueden estar en la base de la afirmación errónea de Robinson y Fluck 14 (repetida en *GPM* 214 y, con una errata a gran escala, en Dover [1973a] 67) acerca de la rareza de las escenas de copulación homosexual en las pinturas vasculares.

* Empleamos el término 'vascular' en el sentido de «relativo a las antiguas vasijas de terracota o cerámica». Somos conscientes de que se trata de un calco del italiano (donde está atestiguado desde 1961) que no existe en la norma española (el *DRAE* sólo recoge la acepción anatómica de este adjetivo: «Perteneciente o relativo a los vasos de las plantas o de los animales»), pero, dado que su uso es cada vez más habitual en la literatura especializada, sobre todo en los campos de la arqueología y la historia del arte, nos ha parecido la solución más apropiada para traducir expresiones inglesas como *vase-inscriptions* o *vase-painting*. *(N. de los T.)*

el otro, un hombre introduciendo su pene erecto entre los muslos de un joven; entre ambos, un muchacho que rechaza con indignación el regalo que se le ofrece o un hombre que extiende su mano para tocar los genitales de un joven. También son ilustrativas las analogías con escenas en las que uno de los participantes es una mujer; en una pintura podemos ver a un hombre ofreciéndole un regalo a una mujer medio desnuda, mientras que en otra un hombre en la misma postura puede estar ofreciéndole el mismo regalo a un muchacho, y la expresión y el gesto del muchacho pueden ser los mismos que los de la mujer. Algunos gestos significan cosas distintas en culturas distintas, y es posible cometer graves errores al interpretarlos; otros cobran sentido al considerarlos comunes a los griegos y a nosotros, como cuando en R52 un joven se arma para partir al servicio militar y su padre le da consejos con el dedo alzado. Las expresiones del rostro que manifiestan enojo, pena o placer son las que normalmente esperaríamos si nos pusiéramos en el lugar de las personas representadas. Lo mismo vale para las posturas, aunque a menudo están abiertas a interpretaciones divergentes; así, en R841 un joven que está en una postura de embarazo e indecisión mientras su acompañante conversa con una mujer puede estar tanto celoso de los requerimientos del otro sexo a su amigo íntimo como deseando haber tomado él mismo la iniciativa, y el hombre de R344 que mira meditabundo a un joven y un niño que conversan puede ser tanto un rival del muchacho en el cortejo del niño como un pariente del niño inquieto por el cariz que estaba tomando la conversación. El niño de R381 está, casi con toda seguridad, padeciendo el acoso homosexual de tres jóvenes, pero el hombre de R684*, que se acaricia pensativamente la barba mientras conversa con un niño, puede ser un profesor al que el niño ha planteado una cuestión difícil.[6] Incluso los gestos de señalar y de mostrar pueden resultar ambiguos; difícilmente podríamos malinterpretar R647, donde una mujer que conversa con un hombre se levanta ligeramente la falda con una mano mientras señala sus senos con la otra, pero es difícil saber si el joven de B258, que se vuelve ha-

6. Cf. G. Neumann 109.

cia el hombre que lo sigue y señala sus propias nalgas, le está haciendo una invitación seria o un gesto de burla insolente, y cabe incluso la posibilidad de que el parecido de la posición de su brazo y su mano con el gesto de señalar sea casual.

Otros muchos rasgos nos ayudan a decidir si una pintura es erótica o no. En R636, el extremo de una cama asoma en el trasfondo de una conversación entre un hombre y una mujer. A veces una figurita de Eros, la divinidad que personifica la pasión heterosexual y homosexual, vuela sobre o entre los participantes de una escena, por ejemplo en B478 (hombres y muchachos) y R168 (mujeres con los senos desnudos abrazando a jóvenes). Con frecuencia un niño o un joven recibe de un varón de más edad un regalo (como un gallo joven o una liebre) del tipo de los que sujeta el elemento pasivo de una escena de copulación homosexual. Ocasionalmente el pintor asigna palabras a uno u otro de los participantes de una conversación, un varón de edad madura y otro joven, como en R463 «¡Déjame!» y «¡Estate quieto!».[7] Nuestro conocimiento de la mitología también resulta de utilidad; cuando vemos a un hombre con barba dejando caer un cetro con la intención de aferrar a un joven o un niño que se debate, sabemos que estamos asistiendo no a una riña doméstica ni a una disputa política, sino a la manifestación de la irresistible pasión de Zeus por Ganimedes, ya que podemos comparar semejantes escenas con otras en las que una mujer alada (la Aurora) pone sus manos con violencia sobre Titono, por quien concibió una pasión arrebatadora.

Las representaciones de Ganimedes y Titono, personajes legendarios cuya belleza excitó incluso a los dioses, nos permiten definir el canon de la belleza masculina, y podemos observar que los mismos criterios cumplen los retratos de dioses eternamente jóvenes (especialmente Apolo) y de niños y muchachos que son representados perseguidos, cortejados o abrazados por amantes mortales corrientes. De ello podemos deducir una justificación

7. Cabe la posibilidad de que *éason* signifique aquí no «¡Déjame!», sino «¡Déjame solo!», en cuyo caso tanto *éason* como «¡Estate quieto!» serían pronunciados por el muchacho.

para clasificar como *pin-ups** a los muchos jóvenes representados en diferentes posiciones en vasijas de todo tipo, en especial el típico joven solitario (habitualmente desnudo, a veces vistiéndose o desvistiéndose) que ocupa la cara interior de una vasija de escasa profundidad. No podemos dejar de apreciar cuánto más numerosos son los *pin-ups* de varones que los de mujeres a comienzos del período clásico, y cómo más tarde la balanza se equilibra hasta un cierto punto.[8] La evidencia positiva de esas pinturas se ve reforzada por la evidencia negativa de otras en las que el pintor pretende representar lo feo, lo desagradable o lo ridículo: sátiros (cf. Xen. *Smp.* 4.19: «¡Si no fuera más guapo que tú, sería más feo que todos los silenos[9] de los dramas satíricos!»), *comastas* (parranderos borrachos que bailaban y perdían toda inhibición),[10] viejos enjutos, actores ataviados para farsas burlescas de tema mítico, asiáticos y esclavos en situaciones degradantes o simples caricaturas cómicas, que pueden identificarse por su combinación de rasgos característicos de las categorías anteriores. El contraste entre los *pin-ups* y los feos nos permite distinguir lo que los griegos admiraban y despreciaban en la forma y el tamaño no sólo de los rasgos faciales y del torso, sino también de los genitales.

No debemos, sin embargo, imaginar que las pinturas vasculares 'ilustren' directamente la literatura que tenemos a nuestra disposición ni que esta literatura sea una especie de 'comentario' de las pinturas vasculares. La mayor parte de las vasijas que representan relaciones homosexuales, así como un gran número de aquellas que representan cualquier aspecto relevante para las preguntas que suscita la consideración de la homosexualidad, fueron fabricadas entre 570 y 470 a. C.; la época dorada de las pinturas vasculares de carácter erótico concluyó, por tanto, medio siglo antes del nacimiento de Platón y de las obras más tempranas de

8. Cf. Webster 226-243.

9. 'Sileno' es el nombre del padre y guía de los sátiros (sobre cuya apariencia y comportamientos característicos cf. pp. 119 y 156), pero, como 'Pan' y 'Eros', el nombre puede aplicarse a una especie.

10. Cf. Greifenhagen (1929) 26, 43 s. y 47 s.

* En inglés, imagen o póster de una persona famosa y atractiva. *(N. de los T.)*

Aristófanes. Exceptuando algunas citas de poemas de Solón, no disponemos de literatura ática anterior a *Los persas* de Esquilo (472 a. C.). Cuando los textos de la literatura ática se vuelven abundantes, la pintura de vasijas de carácter erótico es ya objeto de una drástica censura (cf. pp. 230 s.), y la pintura vascular en su conjunto declina durante el siglo IV en el Ática hasta desaparecer. Materiales de notable interés pueden encontrarse en vasijas fabricadas desde mediados del siglo V hasta finales del IV en las ciudades griegas del sur de Italia y de Sicilia, pero eso queda lejos de Atenas. Habría que añadir que hasta mediados del siglo VI Corinto fue el centro más importante de fabricación de cerámica pintada, y que durante la época arcaica ésta se fabricó en grandes cantidades en, por ejemplo, Laconia, Eubea y la costa oriental del Egeo. El 'monopolio' ateniense de este tipo de arte no resulta evidente hasta la última parte del siglo VI, y nuestros testimonios literarios del comportamiento y las actitudes sexuales de, por ejemplo, la Corinto arcaica es insignificante (cf. p. 288).[11] Igualmente, hay muy pocos testimonios literarios relativos a Beocia, donde ciertos tipos de pinturas vasculares se mantuvieron a lo largo del período de predominio cultural y artístico de Atenas.

La distribución desigual del material en el tiempo y el espacio impone una seria limitación a nuestro empleo de las pinturas vasculares como si fueran la ilustración contemporánea de referencias literarias al comportamiento homosexual; con todo, podemos descubrir que la pintura de una vasija y un pasaje literario separados por doscientos años o más contribuyen significativamente a su mutua comprensión, aun cuando cada uno de ellos por separado esté abierto a un abanico de interpretaciones. Esto no es tan sorprendente como podría parecer, porque el ritmo de cambio de las conductas, prácticas e instituciones griegas, aun siendo más rápido que el de civilizaciones más antiguas –y más rápido en Atenas que en cualquier otro punto del mundo griego–,

11. Tanto aquí como en otros pasajes el lector debe tener presente que no empleo 'insignificante', 'muy escaso', etc., como sinónimos de 'nada' y 'ninguno'; tampoco uso 'rara vez' para decir 'nunca', o 'esencialmente' y 'fundamentalmente' con el sentido de 'completamente' o 'exclusivamente'.

aun así era muy lento en comparación con cualquiera al que estemos acostumbrados en nuestro propio tiempo. La reserva más importante a la hora de usar pinturas vasculares para la interpretación de la literatura o la sociedad griegas concierne no a la escala temporal o a la diversidad de las culturas regionales, sino a la autonomía de las artes figurativas en general y a la autonomía de cada género artístico en particular. Si en un momento dado encontramos un aumento considerable de pinturas de un cierto tipo de conducta, de ello no se sigue que ese tipo de conducta haya experimentado un crecimiento real. Puede ser que su representación fuera particularmente adecuada a la forma de la superficie que empleaban los pintores o que se tratara de un motivo predilecto de un pintor concreto grandemente admirado e imitado, o incluso que por una casualidad trivial se convirtiera en un tema asociado con –y, por tanto, esperable de– un estilo particular de pintura. Conviene recordar al respecto que la historia de que Heracles trató de llevarse el trípode del santuario de Apolo en Delfos, una historia ilustrada en más de ciento cincuenta vasijas y por importantes esculturas en Delfos y otros sitios, únicamente es conocida en la literatura clásica conservada por una alusión velada de Píndaro (*Olímpica* 9.32 s.). Las historias sobre conflictos violentos entre dioses eran, sin duda, menos aceptables en el período clásico que en el arcaico, pero no es menos cierto que la disposición de la lucha por el trípode la convertía en un tema ideal para la pintura vascular[12] o para las esculturas de un frontón. De modo similar, el hecho de que la mayoría de las veces los pintores de vasijas representaran el coito heterosexual como una penetración por detrás, con el hombre de pie y la mujer doblada hacia delante, en sí mismo no nos dice que los griegos prefirieran esa postura, porque es una disposición que puede haber evolucionado a partir del carácter 'procesional' de la representación figurada griega más antigua; precisamos de testimonios literarios

12. Tanto si el trípode constituía en sí el foco de la pintura como si no, las dos figuras en la tensión del conflicto atraen nuestra atención, y si están flanqueadas por las figuras relativamente relajadas de Ártemis y Atenea, la escena forma un característico y logrado triángulo. Sobre el efecto de la forma y la configuración en las pinturas de jóvenes, véanse pp. 120 s.

posteriores (y, de hecho, algunos tenemos) para sostener la inferencia de que efectivamente era una de las posturas favoritas.

Muchas pinturas vasculares incluyen breves inscripciones, de las cuales el tipo más corriente es una exclamación acerca de la belleza de un niño o un joven adolescente, nombrado o anónimo. Exclamaciones acerca de la belleza femenina son mucho menos frecuentes; este hecho es coherente con el predominio de los desnudos masculinos sobre los femeninos en las pinturas, y es un hecho independiente, dado que la inscripción a menudo aporta un mensaje que en apariencia no tiene que ver con ninguna de las figuras, objetos o motivos de la propia pintura. Las inscripciones de las vasijas no deberían tomarse en consideración separadamente de los grafitos pintados o grabados en las vasijas tras la cocción,[13] o en fragmentos rotos, rocas o muros, y hay tipos de grafitos a los que se alude en la literatura (cf. III. A). La consideración de todas estas categorías indica que la expresión de admiración por la belleza de un varón era mucho más común que la expresión de malicia y burla personal y política, pero también nos advierte que el abanico de significaciones de la inscripción de una vasija o un grafito dados puede ser muy amplio; los griegos eran con frecuencia arbitrarios, impulsivos, frívolos, cínicos, ingeniosos o bromistas, y no siempre los beneficia el temperamento demasiado serio y solemne del intérprete moderno.

3. Literatura

Las cinco fuentes más importantes de documentación sobre la homosexualidad son: *a*) la poesía homosexual de finales de la época arcaica y comienzos de la clásica; *b*) la comedia ática, en especial Aristófanes y sus contemporáneos; *c*) Platón; *d*) el discurso de Esquines *Contra Timarco*; *e*) la poesía homosexual del período helenístico. Las preguntas que suscita este material a veces pueden contestarse por referencia a alusiones y comentarios

13. Los arqueólogos distinguen entre los '*graffiti*', que son grabados, y los '*dipinti*', pintados, pero en el uso corriente la distinción ya no se mantiene.

comparativamente breves de otros autores, en especial de Jenofonte (cuya actividad como escritor abarca la primera mitad del siglo IV) y de los autores de discursos pronunciados ante los tribunales atenienses en diversos momentos del siglo IV.[14]

a) La principal concentración de poesía homosexual anterior a la época helenística la constituyen los últimos ciento sesenta y cuatro versos (el 'libro II') del corpus de versos atribuidos a Teognis de Mégara. Es una sucesión de poemas breves (algunos constan de un solo dístico elegíaco) de carácter predominantemente homosexual, que se dirigen a muchachos o expresan sentimientos por uno de ellos. Su segregación de la obra de Teognis como un todo (el 'libro I' contiene 1.220 versos) tuvo lugar, probablemente, a comienzos de la Edad Media, cuando las sensibilidades eran sacudidas por la yuxtaposición de expresiones extravagantes de emoción homosexual con adustas exhortaciones a la honestidad y la lealtad.[15] Son materia de controversia tanto la datación del propio Teognis como la autenticidad de buena parte de la poesía que se le atribuye. Una vasija ática de figuras rojas de comienzos del siglo V (R1053) representa a un hombre en un banquete cantando las palabras «Oh, tú, el más hermoso de todos los muchachos», que (en griego; el orden de palabras en español es diferente) son las palabras iniciales de Teognis 1365 s.: «Oh, tú, el más hermoso y el más deseable de todos los muchachos»; con todo, el sintagma no es extraordinario, y perfectamente puede tratarse de un cliché poético. Sin embargo, las citas de Teognis en Platón sugieren que había un grado sustancial de coincidencia entre el texto de Teognis que Platón conoció y, al menos, el primer tercio de lo que nosotros llamamos 'Teognis'. Dado que la época dorada de la poesía elegíaca de carácter moral se extiende, aproximadamente, desde mediados del siglo VII hasta mediados del VI;

14. Aquello que es ampliamente conocido o sorprendente desde el punto de vista estético no siempre ni necesariamente es tan importante para el propósito de la presente investigación como otros pasajes, poco impresionantes estéticamente pero inequívocos, de autores carentes de inspiración o poco leídos. De ahí la ausencia de algunos nombres distinguidos de mis «cinco fuentes más importantes».
15. Cf. M. L. West (1974) 43-45.

que al menos un pasaje de Teognis (1103 s.) contiene una alusión histórica cuya datación más apropiada sería el final del siglo VII, y que puede considerarse que otras muchas referencias apuntan al mismo período, el núcleo del corpus de poesía atribuido a Teognis puede perfectamente reconducirse al período arcaico,[16] lo que no quita para que durante un largo período puedan haber ido acumulándose añadidos, incluso, quizás, hasta la época helenística.

b) La homosexualidad proporcionó un buen material humorístico a Aristófanes, cuyas once obras conservadas cubren desde 425 a 388 a. C., así como a los restantes y numerosos comediógrafos cuyas obras nos son conocidas a través de fragmentos y citas (comparativamente pocos entre ellos pueden datarse con seguridad antes de la década de 430, y el humor de naturaleza abiertamente sexual fue perdiendo popularidad[17] pasada la mitad del siglo IV). El propósito de los poetas cómicos no era ofrecer a los estudiosos de épocas venideras un retrato coherente de la sociedad ateniense, sino hacer reír a su audiencia y, en particular, procurar a esta audiencia, por medio de sus héroes, una liberación momentánea de las obligaciones impuestas por la ley, la religión y las convenciones sociales. Los personajes de Aristófanes, pues, llevan a cabo empresas temerarias, haciendo uso con frecuencia de medios que pertenecen más al mundo de lo fabuloso que a nuestro universo familiar de la causa y el efecto, y al hacerlo pueden insultar, engañar y triunfar sobre generales, políticos, administradores, intelectuales y divinidades.[18] Este tipo de comedia se caracteriza por un empleo abundante de palabras soeces, rasgo que comparte con la poesía yámbica del período arcaico (Arquíloco e Hiponacte), pero no con otros géneros literarios; la lengua de la literatura griega seria, tanto en poesía como en prosa, es eufemística, y sus alusiones a procesos del aparato genital-urinario

16. Cf. ibíd. 65-71.
17. Cf. Arist. *Ética nicomáquea* 1128a 22-25; su generalización se ve avalada por lo que podemos leer de la comedia de finales del siglo IV y comienzos del III, pero su validez no es tan absoluta como habríamos podido imaginarla de no haber sabido absolutamente nada de las obras perdidas del período.
18. Cf. *AC* 30-48.

tienden a ser imprecisas. Los poetas cómicos también heredaron una tradición que concedía el derecho a aconsejar y censurar a la comunidad, y esta coexistencia de un papel didáctico junto a otro liberador produce el mundo cómico, en el que la gente (en palabras de Aristóteles, *Po*. 1448a 16-18) «no es tan buena» como en la vida real.[19] La comedia tiende a asumir que todos queremos engañar a nuestros vecinos y eludir nuestras obligaciones; asimismo, traduce tanto las relaciones heterosexuales como las homosexuales a términos más explícitamente fisológicos, prestando poca atención a sus aspectos 'románticos' (cf. III. C). El poeta cómico quizás habría podido sostener que, por medio de sus coros y de sus héroes, astutos, enérgicos, a veces cínicos y groseramente materialistas, nos salva a los demás del engaño y del autoengaño; con todo, el intérprete de comedia debe recordar que hay muchas cosas en la vida que la comedia aristofánica no trata de afrontar. A menudo resulta arduo decidir exactamente qué es lo que prueba el testimonio de un pasaje cómico, pero por fortuna no lo es tanto detectar usos y actitudes que deben presuponerse como el trasfondo de una broma o una idea cómica si es que la audiencia debe captar su gracia.

c) Platón, que nació en 428 a. C. y murió en 347 a. C., trató el amor que surge del estímulo de la belleza visual como un caso especial, que se manifiesta a pequeña escala, de la fuerza que impulsa a la humanidad a aspirar a comprender la 'Forma' o 'Idea' eterna e inmutable de lo 'Bello en sí'. Dado que Platón sintió, y no pudo apartar de sí, el impulso[20] de creer tanto que el orden último del universo es accesible a la razón humana como que el bien es la causa última de que aquél sea como es, y dado que nuestra respuesta al bien es el amor y el deseo (porque eso es lo que queremos decir[21] cuando llamamos a algo 'bueno'), de todo ello se

19. Literalmente, son «peores que los de ahora»; «peores que...» es normal en griego para decir «no tan buenos como...» (así también, por ejemplo, «más feo que...» = «no tan guapo como...»).
20. Cf. Nygren 166: «filosofía... en el sentido de una filosofía de la vida construida en parte sobre una base religiosa».
21. Cf. Pl. *Smp*. 204e-205a.

deduce que para Platón un filósofo, en la medida en que se libera de toda preocupación por el cuerpo y el mundo material de las realidades individuales, progresando siempre 'hacia lo alto' mediante la razón, se vuelve cada vez más consciente de que la razón y el amor convergen en un punto en el que deben finalmente fundirse en uno solo. Sobre todo en dos obras, *El banquete* y *Fedro*, Platón toma los amores homosexual y heterosexual como punto de partida para desarrollar su teoría metafísica, y es de particular importancia el hecho de que considere la filosofía no una actividad que deba ejercitarse en una meditación solitaria y transmitirse mediante declaraciones *ex cathedra* de un maestro a sus discípulos,[22] sino un progreso dialéctico que perfectamente puede comenzar con la respuesta de un varón maduro al estímulo suscitado por uno más joven, que combina belleza corporal con 'belleza del alma'.[23] No resulta fácil separar la causa y el efecto en la interpretación del método filosófico de Platón. Como aristócrata ateniense, se movía en un sector de la sociedad que sin duda alguna consideraba naturales los deseos y las emociones homosexuales fuertes, y además la sociedad ateniense en general tenía en muy baja estima la capacidad intelectual y la resistencia de las mujeres.[24] El tratamiento filosófico del amor homosexual por parte de Platón puede haber sido resultado de este ambiente. Sin embargo no debemos excluir la posibilidad de que sus propias emociones homosexuales fuesen particularmente intensas, y su respuesta a estímulos heterosexuales, particularmente escasa. En consecuencia, puede que ofrezca un cuadro un poco exagerado de las tendencias homosexuales de su tiempo, su medio y su clase. En cualquier caso, Platón no habla *in propria persona*, sino que presenta a Sócrates y a otros discutiendo sobre asuntos morales y filosóficos; el propio Sócrates no dejó nada escrito, y los demás participantes de los diálogos socráticos que

22. Cf., sin embargo, *infra* n. 24.
23. Uso comillas porque *a*) 'alma' como traducción de *psychḗ* (en oposición a *sôma,* 'cuerpo') tiene a menudo connotaciones religiosas positivas que no tienen por qué estar presentes en *psychḗ*, y *b*) sólo empleo los términos 'belleza' y 'bello' referidos a formas, colores y sonidos, de modo que para mí la expresión 'alma bella' carece de sentido.
24. Sobre el caso excepcional de Diotima en *El banquete*, cf. p. 241, n. 97.

Platón compuso expresan puntos de vista muy variados.[25] Muy equivocados estaríamos si, por ejemplo, asumiésemos que todos los juicios acerca de los sentimientos atenienses que se ponen en boca de 'Pausanias' en *El banquete* de Platón reflejan objetivamente los hechos o, incluso, la opinión del propio Platón sobre una cuestión concreta; a la luz de otros testimonios puede que lo hagan (y así lo creo yo), pero no podemos prescindir de esos otros testimonios, y la diferencia entre «los atenienses pensaban...» y «Platón presenta a Pausanias, en tal o cual contexto y con tal o cual propósito, diciendo que los atenienses pensaban...» es una diferencia verdaderamente importante, sobre todo porque Pausanias era un personaje real, cuyas tendencias tenemos buenos motivos para pensar (cf. p. 136) que eran más exclusivamente homosexuales de lo acostumbrado en el mundo griego. Aún más importante es establecer una distinción entre aquello que era característica y peculiarmente platónico y aquello que por lo general se pensaba y se sentía en la Atenas del siglo IV, por no decir en todo el mundo griego. Platón se distinguía de la mayoría de los atenienses de su tiempo por estar en posesión de riqueza y de ocio, por un entusiasmo sin límites por la filosofía y las matemáticas, por una actitud de desconfianza y censura en relación con las artes[26] y por su desprecio de la democracia (a lo que es justo añadir que también difería de ellos por su destreza para escribir de un modo que combina en un grado excepcional fuerza dramática, caracterización convincente de los personajes, vitalidad y elegancia). Los lectores modernos de *Fedro* y *El banquete*, que pueden haberlos visto en la sección de una librería dedicada a la pornografía, tienden a creer que en ellos se encuentra la quintaesencia doctrinal de los griegos acerca de la cuestión de la homosexualidad en su totalidad, expresada en términos concluyentes por su autori-

25. La voz del Platón anciano se deja oír en el Ateniense anónimo que guía la conversación en *Las leyes* de Platón (que no son un diálogo socrático); cf. John Gould 71-130.

26. Pueden aducirse muchas excusas para Platón, y la reflexión modifica algunas impresiones iniciales, pero aun así puede describirse su actitud como «de desconfianza y censura» por contraste con los numerosos griegos cuya respuesta estética al arte y la literatura fue suficientemente fuerte para mitigar sus inquietudes sobre las implicaciones morales.

zado portavoz. Y a pesar de ello hubo otros discípulos de Sócrates que no reconocieron a Platón el derecho de hablar incluso sobre filosofía griega –por no decir nada sobre su derecho a hablar de la civilización griega–, y aunque Platón dio un gran impulso a la filosofía, ni sus propios discípulos ni las escuelas filosóficas que surgieron durante las dos generaciones siguientes concedieron a sus enseñanzas el estatuto de revelación.

d) En 346 a. C. un político ateniense llamado Timarco fue procesado en virtud de una ley que estipulaba que un ciudadano ateniense que se hubiera prostituido con otro varón –es decir, que hubiese aceptado dinero o regalos a cambio del uso del propio cuerpo en actos homosexuales– debía quedar excluido de la participación en la vida política. El *Contra Timarco* de Esquines (el discurso I de las ediciones modernas de los discursos conservados de este autor) es la versión escrita del discurso principal del proceso, y su valor excepcional es doble. Es la única obra de la literatura griega conservada de una extensión considerable (cuarenta y cinco páginas impresas de una edición moderna) que está dedicada por completo a las relaciones y las prácticas homosexuales; y así como el discurso original fue concebido para persuadir a un jurado de varios cientos de ciudadanos corrientes, así también la versión escrita está concebida para persuadir al lector de que el acusador es valioso como miembro políticamente activo de la comunidad, mientras que el acusado es indigno de ejercer las funciones normales de un ciudadano. En los tribunales atenienses no había juez ni nadie que procurase a los miembros del jurado una guía competente y objetiva y descartase testimonios inadmisibles o llamara al orden a un orador que introdujera relatos, comentarios o alegaciones irrelevantes para el tema objeto del debate.[27] Cada uno de los oradores tenía que intentar convencer al jurado de que él, y no la parte contraria, era la persona que merecía su confianza, el buen ciudadano cuya trayectoria en

27. La irrelevancia era objeto de críticas, y las reglas del procedimiento trataban de impedirla (Harrison II 163), pero, a juzgar por los discursos que podemos leer, la prohibición no resultaba muy eficaz.

la vida pública y privada creaba la presunción de que estaba del lado del bien, y tenía que intentar endosar la caracterización contraria a su adversario. En consecuencia, un orador no podía correr el riesgo de expresar sentimientos que, a su juicio, pudieran resultar sospechosos o repugnantes a un jurado integrado por personas corrientes. Si queremos descubrir las normas sociales y morales que el ateniense medio del siglo IV a. C. miraba con sumo respeto y decía observar, lo mejor que podemos hacer es estudiar los sentimientos y las generalizaciones que los oradores forenses hacen explícitos, las implicaciones de sus alusiones, alardes y reproches y los pasajes de sus relatos en los que introducen, o evitan introducir, juicios de valor.[28] El discurso I de Esquines es, por tanto, el único texto conservado que nos permite acceder a los sentimientos que era prudente profesar en público acerca de la homosexualidad en Atenas durante el período clásico; por el contrario, Platón escribía para lectores interesados en la filosofía que podían cerrar un libro si los enojaba, escandalizaba o aburría, no para un jurado con la potestad de privarlo de la vida, la ciudadanía o la propiedad si no lograba ganarse su favor; por otra parte, en las obras de Aristófanes el tratamiento humorístico de la sexualidad era un aderezo, no un motivo central que pudiera afectar seriamente a sus posibilidades de lograr el primer premio en un festival dramático. Con todo, al hacer uso del discurso I de Esquines debemos recordar que los sentimientos que se tenían en el año 346 a. C. no tenían por qué ser necesariamente los mismos que, pongamos, en 446; para el siglo V nuestra carencia de documentación sobre los discursos forenses es absoluta.

e) Desde el siglo III en adelante se compusieron un número considerable de 'epigramas', *i.e.*, poemas breves (por lo general de dos a cinco dísticos elegíacos), sobre temas homosexuales. Fueron incorporados a sucesivas antologías, la más antigua e importante de las cuales fue la *Corona* de Meleagro, hacia el año 100 a. C.; como cabe esperar, cada antólogo se inspira en gran medida en sus predecesores, descarta algunas de sus composi-

28. Cf. *GPM* 5-14.

ciones y añade material nuevo. La llamada *Antología griega* fue compilada por Constantino Cefalás en el siglo x d. C.; se conserva en la *Antología palatina*, de época cercana a Cefalás, en la *Antología planudea*, compilada por Máximo Planudes en 1301, y en algunas colecciones menores de fecha posterior.[29] Los epigramas homosexuales, que vienen a ser unos trescientos, están recogidos en el libro XII de la *Antología griega*, y los heterosexuales en el libro V, pero algunos epigramas mal colocados dan fe de cierta incuria a la hora de clasificar. Los epigramas que son de fecha posterior a Meleagro nos dicen poco o nada interesante acerca de los sentimientos y las prácticas en las relaciones homosexuales que no conozcamos ya por materiales de fecha anterior.[30] Por otra parte, lo que encontramos en la *Corona* es a menudo de un valor considerable cuando se coteja con alusiones de comedias o detalles de pinturas vasculares, merced a las numerosas constantes de la historia de la cultura (cf. pp. 172 s.).

Los capítulos que siguen no presentan los testimonios en orden cronológico; no comienzan por el principio, sino por el centro, donde éstos son más abundantes y detallados. El número de las diversas cuestiones relevantes para el tema de la homosexualidad que suscita el discurso I de Esquines es considerable, y me propongo explorar cada una de ellas con detalle suficiente como para que lo que Esquines dijo a los jurados en 346 a. C. se comprenda en términos de actitudes y presunciones de los propios jurados. Por esta razón el capítulo II es el pilar básico del libro, al que seguirá una exploración de lo que considero casos particulares y problemas tangenciales.

29. Cf. *HE* I, XIII-XXI, XXXII-XLV.

30. Por ejemplo, Estratón, un poeta griego de la época imperial romana, considera que los jóvenes de dieciséis o diecisiete años son más atractivos que los de cualquier otra edad; si este punto de vista lo mantenían ya (como, en mi opinión, es probable) los atenienses del período clásico, Estratón no nos cuenta nada nuevo, y si no lo mantenían, Estratón es irrelevante para el tema de este libro. Flacelière 55 s., en coherencia con su desatención a la cronología, no da indicación alguna de la fecha de Estratón.

4. Vocabulario

Más adelante (II.B 2-3) será necesario discutir los términos griegos para el amor, el deseo sexual y los variados actos y emociones relacionados con el amor, con el deseo o con ambos. Pero otros tres problemas de traducción nos acompañarán prácticamente desde el comienzo hasta el final. Uno de ellos lo constituye el término *kalós*, que significa «hermoso», «lindo», «atractivo» o «precioso» cuando se aplica a un ser humano, un animal, un objeto o un lugar, y «admirable», «encomiable» u «honorable» aplicado a acciones o instituciones. Debe subrayarse que los griegos no llamaban 'hermosa' a una persona en virtud de su moralidad, inteligencia, capacidades o temperamento, sino únicamente en virtud de su figura, su tez, sus proporciones y sus gestos. Únicamente la forma gramatical permite mostrar si un ejemplo dado de *kalós* tiene un referente masculino, femenino o neutro, y a menudo la traducción se complica por el empleo del masculino plural para significar «varones y mujeres hermosos» y del neutro plural con el sentido de «belleza» de las personas, «atractivo» de las cosas y «virtud manifiesta» de los actos.*

El segundo problema tiene que ver con los elementos «activo» (o «asertivo» o «dominante») y «pasivo» (o «receptivo» o «subordinado») de una relación homosexual. Dado que el deseo mutuo de los miembros de una pareja pertenecientes a la misma franja de edad es prácticamente desconocido en la homosexualidad griega (cf. pp. 137 s.), la distinción entre la actividad física del que se ha enamorado y la pasividad física de aquel de quien se ha enamorado es de la mayor importancia. En muchos contextos, y de forma casi invariable en la poesía, el elemento pasivo recibe el nombre de *paîs* (plural *paîdes*), término que se emplea también para «niño» y «niña», «muchacha», «hijo» e «hija», «esclavo» y «esclava». El *paîs* en una relación homosexual era a menudo un

* La distinción del inglés entre 'handsome', aplicado a varones, y 'beautiful', a mujeres, no se corresponde con distinción alguna del griego. Al traducir los pasajes antiguos, el autor intenta mantener 'beautiful' incluso en ocasiones en que no suena demasiado bien en inglés, y cuando emplea otra palabra, para evitar equívocos, indica entre corchetes que el término original es *kalós*. *(N. de los T.)*

joven que había alcanzado su completo desarrollo (las pinturas vasculares no dejan lugar a dudas); para evitar equívocos y, al mismo tiempo, la imprecisión de «muchacho», he adoptado de forma sistemática el término griego *erṓmenos*, participio masculino pasivo de *erân*, «estar enamorado de...», «sentir un deseo apasionado por...». No obstante, he mantenido 'muchacho' o 'joven' para traducir el término *paîs* de un pasaje griego, y empleo 'muchacho' y 'joven' para describir cualquier relación en la que se conoce la edad aproximada del miembro joven de la pareja. Para el mayor he adoptado el término griego *erastḗs*, «amante», que se aplica tanto a las relaciones heterosexuales como a las homosexuales.* Los griegos con frecuencia empleaban el término *paidiká* con el sentido de *erṓmenos*. Es el neutro plural del adjetivo *paidikós*, «relativo a los *paîdes*», pero se usa como si fuera un masculino singular; por ejemplo, «Clinias era el *paidiká* de Ctesipo». Emplearé el término al discutir pasajes griegos en los que el griego lo usa, y lo imprimiré en caracteres latinos.[31]

El tercer problema surge de la ligereza con que la gente extiende un término, que en origen precisaba un tipo específico de comportamiento sexual, a todo comportamiento sexual que desaprueba e incluso a comportamientos no sexuales que, por algu-

31. En dos citas de comedias del siglo v, Cratino fr. 258 y Éupolis fr. 327, *paidiká* se refiere a una muchacha, pero en ambas el lenguaje puede ser perfectamente humorístico y figurado; en cualquier caso, en lo sucesivo el término no vuelve a tener un referente femenino. El adjetivo aparece con el sentido de «juvenil», «infantil» y también, como antónimo de 'serio', con el de «jovial», «frívolo», como si fuera un adjetivo derivado de *paidiá*, «diversión», «esparcimiento». Sospecho que la identificación *paidiká* = erómenos surgió como un juego de palabras, para lo que hay que asumir que un hombre empleaba su ocio en acompañar a un muchacho con la esperanza de seducirlo (cf. giros modernos como «Se lleva el trabajo a casa»). La palabra aparece en el oscuro título (al parecer, *Vas a asustar al niño lindo* [*paidiká*]) de un mimo de Sofrón, del siglo v. El profesor T. Gelzer me ha recordado, para aclarar el sentido de *paidiká*, que «mi juguetito» (*tàmà paígnia*) se emplea con el sentido de «mi amante» en Ar. *Eccl*. 922.

* *Erastḗs*, en cuanto derivado de *erân*, como *erṓmenos*, no está sujeto a las ambigüedades inherentes al inglés 'love' (cf. secciones II.B 2-3). De aquí en adelante, siguiendo la práctica del autor, escribiremos 'erastés' y 'erómenos' (pl. 'erastái' y 'erómenoi') como si fueran palabras españolas. *(N. de los T.)*

na razón, no le resultan gratos. *Porneía*, por ejemplo, significa «prostitución» en griego clásico (cf. pp. 51 s.), pero en griego más tardío (por ejemplo, en la *Epístola a los corintios* 5.1) se aplica a cualquier comportamiento sexual al que el escritor se muestra hostil. Habitualmente no interpretamos coloquialismos modernos, por ejemplo 'jodido', como acusaciones precisas de desviaciones sexuales, y deberíamos estar igualmente alerta al interpretar términos griegos por el estilo, tanto si permiten, hasta cierto punto, un análisis etimológico (por ejemplo, *katapýgōn*; cf. pp. 214 s.) como si tienen una etimología misteriosa (como *kýnaidos*). A la inversa, debemos estar preparados para la eventualidad de que palabras que, al examinarlas aisladamente, no reconoceríamos como sexuales (como la raíz compuesta *aischropoi-*, literalmente «hacer lo que está feo/es desagradable/es vergonzoso»), hayan tenido una precisa referencia sexual (cf. en español el término 'antinatural').

II

El proceso de Timarco: la realidad social de la homosexualidad

A. La legislación

1. La prostitución masculina como delito

A comienzos del verano de 346 a. C., la ciudad de Atenas firmó un tratado de paz con Filipo II de Macedonia. La insatisfacción con las cláusulas del tratado y, en particular, con la conducta agresiva de Filipo durante los días previos a la ratificación efectiva de la paz mediante juramento fue tal, que los embajadores encargados de personarse en la corte de Filipo y de tomar su juramento fueron a su regreso amenazados con un proceso que, de haber prosperado, hubiera podido costarles la vida. Este proceso fue instigado por Demóstenes, que había sido uno de los embajadores pero a su vuelta se había distanciado del resto. A su lado actuó un tal Timarco, designado quizás como acusador principal. Los embajadores lograron hacer frente a esta amenaza mediante el recurso a una ley que impedía dirigirse a la Asamblea y privaba de otros muchos derechos cívicos a todo ciudadano que hubiese maltratado a sus padres, eludido el servicio militar, huido de una batalla, dilapidado su patrimonio o prostituido su cuerpo con otro varón. Esta ley preveía la denuncia, acusación y juicio de todo aquel que, pese a estar inhabilitado por cualquiera de estos supuestos, hubiese intentado ejercer alguno de los derechos de los que estaba privado. Se supone que a Timarco, que había sido miembro activo de la Asamblea y había desempeñado una magistratura, se le podía presentar como convicto de haberse prostituido durante su juventud, al menos a ojos de un jurado que carecía, como todos los jurados atenienses, de la guía de un juez profesional. Esta convicción estaba justificada, porque Esquines, uno de

los embajadores traicionados, llevó a juicio a Timarco y ganó la causa. Timarco fue privado de sus derechos cívicos (Dem. XIX 284) y, en consecuencia, Demóstenes y sus aliados políticos sufrieron un revés; habrían de pasar tres años antes de que Esquines fuera acusado de traición durante la embajada, y en esa ocasión salió absuelto. Dado que la mayor parte de nuestra documentación sobre los acontecimientos del año 346 a. C. proviene de fuentes sumamente parciales, resulta difícil hacer un balance de la opinión ateniense sobre asuntos de política exterior en ese momento, y sería poco sensato suponer que las revelaciones sobre el sórdido pasado de Timarco bastaban por sí mismas para convencer a la ciudadanía de que Esquines debía de tener razón sobre Filipo y Demóstenes no. La demostración de que Timarco estaba intentando ejercer unos derechos políticos de los que estaba privado por ley, fuera cual fuese el motivo de esta privación, sería una razón de peso para los atenienses, y la merma de su condición social y política debida a la aceptación por los jueces de que el vilipendio y la ridiculización de Esquines estaban justificados, independientemente de la calidad de las pruebas, pudo constituir el factor más importante del fracaso de los esfuerzos políticos del grupo al que pertenecía Timarco.

Según la ley que Esquines describe en §§ 29-32 de forma resumida pero literal, un ciudadano que fuera *peporneuménos* o *hētairēkṓs* quedaba privado del ejercicio de sus derechos cívicos:

> Porque el legislador consideró que aquel que hubiese vendido su cuerpo a otros para que lo usaran como les pluguiera (lit. «para *hýbris*»; cf. sección 4) no dudaría en vender también los intereses comunes de la ciudad.[1]

Los dos tipos de conducta que la ley nombraba explícitamente son, de hecho, dos especies distintas de la categoría general de «venta del propio cuerpo». *Peporneuménos* es el participio de perfecto del verbo *porneúesthai*, «comportarse como una *pórnē* o un *pórnos*». *Pórnē*, emparentado con *pernánai*, «vender», era

1. Sobre este tipo de argumentos, cf. *GPM* 41, 298 s. y 302.

el término griego normal (atestiguado por primera vez en el siglo VII a. C., en el fr. 302 de Arquíloco) para una mujer que obtiene dinero (si es una esclava, por cuenta de su amo) a cambio del uso de su cuerpo con fines sexuales, *i.e.*, «prostituta». Encontramos igualmente una forma masculina, *pórnos*, aplicada a hombres o muchachos que se prestan a actos homosexuales a cambio de dinero (Xen. *Mem.* I 6.13, Ar. *Pluto* 153-159; aparece por primera vez en un grafito de Tera, *IG* XII 3.536). *Hētairēkṓs* es el participio de perfecto (infinitivo *hētairēkénai*) del verbo *hetaireîn*, emparentado con *hetaîros*, la palabra usual para «compañero», «camarada». *Hetaírā*, el femenino de *hetaîros*, a menudo[2] designa a una mujer que es mantenida por un hombre, a un nivel satisfactorio para ella, con vistas a una relación sexual que no pasa por la formalidad del matrimonio y sin que haya promesa implícita de continuidad o propósito de formar una familia, pero con la esperanza por parte del hombre de que ella llegue a amarlo; es, por tanto, un término más próximo a 'querida' que a 'prostituta'. En el período clásico el verbo *hetaireîn* y el sustantivo abstracto *hetaírēsis* no parecen haberse usado para una hetera, sino exclusivamente para un hombre o un muchacho que desempeñaban un papel sexual análogo al de la hetera.

Que una mujer fuera considerada una vulgar prostituta o una hetera dependía, en cierta medida, del número de hombres distintos con los que mantenía relaciones y de la duración de su relación con cada uno de ellos. Evidentemente, una mujer de burdel que a diario tenía trato con una cola de clientes era una *pórnē*, y no menos evidente era que una mujer mantenida en el lujo por un hombre adinerado durante un año o más, período durante el cual nunca (bueno, casi nunca) tenía trato con otro, era una hetera; pero la línea divisoria entre las dos categorías podía no ser nítida. ¿Cómo clasificar, por ejemplo, a una mujer que mantenía relaciones con cuatro hombres durante una semana, que tenía en cada ocasión la

2. Pero no siempre; una mujer podía referirse a una amiga suya como «mi *hetaíra*» (como en Ar. *Lys.* 701), del mismo modo que un varón podía hablar de «mi *hetaîros*» sin connotaciones homosexuales. Ahora bien, cuando una mujer decía «mi *hetaîros*» (como en Ar. *Eccl.* 912) o un hombre «mi *hetaíra*», la connotación era erótica.

esperanza de asentar una relación duradera y exclusiva y que lo acababa logrando con el cuarto? Además, la aplicación del término *pórnē* o del término *hetaíra* a una mujer dependía del sentimiento que uno quisiera expresar por ella o suscitar en sus oyentes.[3] El fr. 21 de Anaxilas establece una distinción en términos de lealtad y afecto; en cambio, el fr. 22, un vilipendio lleno de indignación contra la codicia y la falsedad de las mujeres que se venden, comienza y concluye (vv. 1 y 31) llamándolas *hetaîrai*, pero hacia la mitad (v. 22) las llama *pórnai*. Pericles tuvo hijos de Aspasia, una mujer distinguida y cumplida, probablemente difícil de contentar y también probablemente fiel a Pericles; sin embargo, el fr. 98 de Éupolis presenta a uno de sus hijos, Pericles el Joven, avergonzado de que lo llamaran «hijo de puta».

Cuando la ley citada por Esquines dice «... o *peporneuménos* o *hētairēkṓs*», está implicando una distinción en el terreno de la conducta homosexual análoga a la distinción entre la *pórnē* y la *hetaíra*, algo que se muestra con más claridad en §§ 51 s.:

> Si Timarco aquí presente, ciudadanos de Atenas, se hubiese quedado en casa de Misgolao y no hubiera ido a buscar a ningún otro, su conducta habría sido más mesurada (lit. más *métrios*) –si es que se puede hablar de mesura en un comportamiento del tipo que estamos considerando– y yo, por mi parte, no habría dudado en acusarlo únicamente del cargo que el legislador denomina con tanta franqueza *hētairēkénai*, porque todo el que se comporta de ese modo con un hombre, cobrando por su acción, me parece que es reo de ese mismo delito. Pero si os recuerdo (*sc.* los hechos) y, pasando por alto a esos bestias (lit. «salvajes») de Cedonides, Autoclides y Tersandro, en cuyas casas halló buena acogida, os demuestro que se ha lucrado mediante el uso de su cuerpo no sólo en casa de Misgolao, sino también de otro, y luego de otro más, y que de ése ha pasado a un nuevo amante, no cabrá duda de que no es sencillamente un *hētairēkṓs*, sino –¡por Dioniso!, no veo cómo podré seguir andándome con rodeos todo el día– realmente un *peporneuménos*. Pues todo aquel que actúa de ese modo, indiscriminadamente con muchos hombres y a cambio de dinero, me parece que es reo de ese mismo delito.

3. Cf. Hauschild 8 s.

De ahora en adelante los verbos *porneúesthai* y *hetaireîn* se traducirán como «prostituirse», pero el verbo original se indicará en cada caso mediante el añadido «(*porn.*)» o «(*het.*)».

Los «hechos» que Esquines «recuerda» al jurado han sido parcialmente narrados en §§ 37-44. Para dar impresión de magnanimidad, Esquines dice (§ 39) que pasará por alto «todas las ofensas que Timarco cometió de niño contra su propio cuerpo», y comienza por el período en que era un adolescente (*meirákion*) y pasaba el tiempo en la consulta de un médico, aparentemente para aprender medicina pero, en realidad, para hacerse con una clientela homosexual (§ 40). Un tal Misgolao, ciudadano distinguido pero hombre de «extraordinario entusiasmo por esta actividad», se llevó a Timarco a su casa, tras efectuar un pago por adelantado, para que viviera con él (§ 41). Sigue una nueva serie de alegatos en §§ 53 ss.: despedido por Misgolao, quien no podía seguir permitiéndoselo, Timarco se fue a vivir con Anticles, Pitálaco y Hegesandro. Los «bestias» que Esquines pasa por alto en § 52 no son mencionados de nuevo, ni sería de esperar que lo fueran; «no diré nada acerca de...» es un modo habitual del orador de hacer una afirmación dañina, pero al mismo tiempo de arrogarse el mérito de no haberla hecho (técnica que se usa de nuevo en §§ 106, 107, 109 y 170). Comparadas con las nuestras, las normas para probar la veracidad de los testimonios en los tribunales atenienses eran muy laxas. Esquines habla con gran complacencia del hecho de que los antecedentes del acusado son bien conocidos por muchos miembros del jurado (§ 44: «que estoy diciendo la verdad lo saben todos aquellos que conocían a Misgolao y a Timarco en aquella época»), y en §§ 92 s. insta al jurado a no basarse únicamente en los testimonios presentados ante el tribunal, sino a tomar en consideración todos los rumores y chismorreos que hayan oído alguna vez sobre Timarco (cf. §§ 48, 73, 80-85, 89 s., 121 s., 127 y 130). Por supuesto, había una razón táctica de peso para adoptar este procedimiento: la extrema dificultad, en ausencia de un contrato escrito, de probar más allá de toda duda que Timarco recibiera dinero de los hombres con los que vivió.

Hagamos en este punto una pausa para enumerar algunas preguntas que suscita lo que se ha dicho hasta ahora:

a) La ley citada por Esquines se refiere a la venta del propio cuerpo, no a su ofrecimiento. No se dice nada de «prácticas antinaturales», «atentado contra el pudor» o cosas semejantes y, en consecuencia, resulta que la ley no preveía pena alguna para quienes se prestaban a actos homosexuales por amor o por placer. ¿Era ésa, de hecho, la intención de la ley? ¿Había otras leyes que penalizaran la homosexualidad no venal?

b) La ley penalizaba al vendedor, pero ¿penalizaba o no al comprador?

c) Esquines muestra vacilación y embarazo por tener que pronunciar la palabra *peporneuménos* ante el tribunal, y habla (§ 51) de la «franqueza» de la ley incluso al emplear el término *hētairēkṓs*. ¿Hasta qué punto se inhibían los atenienses al hablar de la conducta homosexual, y qué motivos tenían para ello?

2. Las penas

Todo ateniense tenía la posibilidad de difamar y ridiculizar a cualquier conciudadano por cualquier conducta, real o supuesta, que pudiera presentarse como perjudicial para los intereses de la comunidad, y basar su ataque en los principios morales que el cuerpo de ciudadanos profesaba de forma generalizada, aun cuando no los aplicara sino de forma imperfecta. La evidencia de un grado inusual de entusiasmo por el trato heterosexual u homosexual se prestaba a la censura moral por variadas razones: el apasionado era más proclive que otros a cometer violaciones y adulterios, y más proclive a sentir la tentación de procurarse dinero de forma deshonesta con el fin de comprar placeres sexuales; más proclive a dilapidar su patrimonio en heteras y prostitutas, en vez de preservarlo como capital imponible o dedicarlo a fines gratos y útiles a la comunidad; más proclive también a escoger el placer o la comodidad en circunstancias que exigían las virtudes militares de abnegación, entereza y resistencia a la fati-

ga.[4] Además, todo aquel que se considerase que incitaba a otro a delinquir y que, por tanto, ocasionaba un hipotético perjuicio a la comunidad (cosa que podría decirse, por ejemplo, de una persona que hubiera hecho que otro se prostituyera y de ese modo hubiera privado a la comunidad del consejo de esa otra persona en el futuro), estaba expuesto a este ataque. Resulta difícil pensar en una acción de la que un adversario suficientemente resuelto y astuto no pudiera dar una interpretación perversa. No obstante, esto no tiene nada que ver con la cuestión concreta de si el cliente de un prostituto se hacía merecedor de una pena prevista por la ley.

Curiosamente, resulta difícil dar respuesta a esta pregunta a partir del discurso de Esquines, y debemos tener en mente que si ante los tribunales un orador consideraba de utilidad para su caso confundir un asunto al tiempo que decía clarificarlo, hacía todo lo posible para confundirlo. Lo mismo vale para un abogado de nuestros tiempos, y es tarea del juez disipar la confusión. En un tribunal ateniense, si el caso era de índole excepcional y se basaba en leyes con las que los miembros del jurado estaban poco familiarizados (consideraciones que son de aplicación para el caso de Timarco [§ 132; cf. § 17]), un orador tenía una buena baza para, como mínimo, crear en el jurado una disposición favorable, aun cuando no consiguiera engañarlos por completo en cuestiones estrictamente jurídicas.

A priori debe presumirse que un orador no podía esperar salirse con la suya mediante una clara tergiversación de las palabras de la ley, sobre todo cuando –como era práctica normal– la ley en cuestión había sido leída en voz alta por el secretario del tribunal en el momento en que el orador la necesitaba para el desarrollo de su argumentación. De ahí que afirmaciones del tipo «la ley dice...» merezcan la consideración de verdaderas, salvo que haya evidencias de peso en sentido contrario. Si las palabras de la ley que se citan son arcaicas, elípticas o difíciles de interpretar por cualquier otro motivo y son explicadas por el orador, la probabi-

4. Sobre los argumentos de la moral griega a favor de la castidad cf. Dover (1973) 61-65 y *GPM* 178-180, 208 s. y 210.

lidad de que esta afirmación del texto sea verdadera se aproxima a la verdad, pero otra cosa es que la explicación sea correcta; sería un error tomar tal explicación, tanto si la ofrece el acusador como el acusado, como el equivalente de la opinión de un jurista de renombre. Asimismo debe señalarse que en ocasiones el secretario del tribunal recibe del orador la orden de comenzar a leer la ley a partir de cierto punto o de detenerse antes de finalizar la lectura del texto completo, porque el orador puede querer engañar al jurado exponiendo parte de la ley de un modo que no sería posible si se leyesen las partes previa o siguiente.[5] Es más, al resumir una ley el orador puede combinar la cita literal con el comentario y la interpretación personal. El parágrafo 19 ofrece un buen ejemplo de ello:[6]

> «Si un ateniense –dice (*sc.* el legislador)– se ha prostituido (*het.*), que no se le permita formar parte de los nueve arcontes –me imagino que porque esa magistratura se distingue con una corona–, ni ostentar funciones sacerdotales –por no tener puro su cuerpo–, ni ejercer como abogado, dice, en interés del Estado, ni desempeñar jamás ninguna magistratura, en el Ática o fuera de ella, que se confiera por sorteo o por elección, ni actuar como heraldo ni formar parte de una embajada –ni llevar a juicio a hombres que hayan formado parte de una, ni cobrar dinero por hacer delaciones en falso–, ni expresar su opinión con ocasión de un consejo o una asamblea», por consumado orador que sea.

La escritura griega clásica no contaba con el equivalente de nuestras comillas, guiones y paréntesis, necesarios para traducir semejante pasaje al español, de forma que todo lector (desde el año 346 a. C. hasta hoy) que no hubiera oído a Esquines pronunciar estas palabras y no hubiera tenido acceso a personas que las hubieran oído estaba obligado a emplear su sentido crítico para separar la cita del comentario. No es difícil ver que «me imagino

5. Por ejemplo, Dem. XXIV 71. Es posible que la dificultad de seguir la argumentación de Esquines en III 30-33 y 47 y su refutación en Dem. XVIII 120 s. surja, en parte, de la cita selectiva por ambas partes.
6. Cf. Merkelbach (1975) y Wankel 73 s.

que porque...» es un comentario; que «por no tener puro...» es un comentario sobre las «funciones sacerdotales» análogo al comentario anterior sobre los «nueve arcontes», aunque sin la primera persona del singular, que aclara la distinción entre texto y comentario y que aparece de nuevo, bajo una forma ligeramente distinta, en § 188. La repetición de «dice» tras «ni ejercer como abogado» tiene como fin renovar, tras esos dos comentarios, la impresión de que lo que estamos oyendo es, en esencia, una cita literal de la ley. «Ni llevar a juicio...» podría pasar por una cita a oídos de un oyente poco atento o poco avispado, pero en realidad se introduce porque Timarco ha emprendido un proceso contra los embajadores; procesar a embajadores no difería jurídicamente de cualquier otro tipo de procesamiento y, como es natural, la ley relativa a la prostitución no habrá especificado un procesamiento en concreto de entre todos los posibles. «Ni cobrar dinero...» implica que Timarco ha sido sobornado para lanzar una acusación en falso contra Esquines; posiblemente esto no puede formar parte de la ley, porque el chantaje y la corrupción –a diferencia del desempeño de funciones administrativas y religiosas– no eran privilegios a los que accediesen por ley los inocentes de la acusación de prostitución. Finalmente, «por consumado...» es una precisión altamente improbable en una ley auténtica (disponemos de suficientes leyes atenienses para justificar afirmaciones sobre lo que es o no estilo legal) pero perfectamente acorde con el acostumbrado alegato que hace un litigante de que su oponente trata de ocultar la deshonestidad de sus propósitos mediante un uso bastardo de la retórica (véanse las manifestaciones de desprecio que hace Esquines de la destreza técnica de Demóstenes en §§ 94, 119, 125, 166 y 170).[7]

Esquines parece haber redactado en nombre de (aunque, sin duda, no por orden de) Misgolao (§§ 45 s.) y Hegesandro (§ 67) unos testimonios que esperaba que aquéllos reconocieran como suyos cuando se leyeron al comparecer ante el tribunal.[8] En el

7. Cf. Dover (1968a) 155-158 y *GPM* 25 s.; sobre el soborno, cf. Dem. XXIV 66.
8. Sobre el procedimiento de los testimonios ante los tribunales cf. Harrison II 139 s.

caso del testimonio redactado para Misgolao, cuyo favor quiere mantener en la medida de lo posible (§ 41: «un hombre cabal en los demás asuntos y no expuesto a las críticas, pero que daba muestras de un extraordinario entusiasmo por esta actividad [*sc.* las relaciones homosexuales]»),[9] declara no haber explicitado la verdadera relación entre Misgolao y Timarco «ni cualquier otra cosa que pueda ocasionar a un testigo veraz una sanción legal». Cómo se las arregló no lo sabemos, puesto que el documento insertado en nuestro texto del discurso (§ 50), que pretende ser la declaración de Misgolao, resulta ser una falsificación, como delata el hecho de que en él se atribuyan a Misgolao un patronímico y un nombre del *dêmos* erróneos.[10] Sin embargo, es de presumir que, una vez que Misgolao ha declarado que Timarco había vivido en su casa durante tal o cual período, Esquines podía albergar la esperanza (justificada, como evidencia el resultado del proceso) de 'demostrar' la naturaleza de la relación apelando a los rumores y habladurías y al hecho (si es que lo era) de que Timarco, siendo joven y excepcionalmente guapo, disponía de gran cantidad de dinero para gastar mientras vivía en casa de Misgolao (§§ 41 s. y 75 s.). Esquines describe el testimonio que ha redactado para Hegesandro como «un poco más explícito» (§ 67) que el redactado para Misgolao (presumiblemente porque mantener relaciones cordiales con Hegesandro no era para Esquines tan importante desde el punto de vista político); pero, de nuevo, el documento putativo (§ 68) no es una prueba fiable de las palabras que realmente se usaron.

9. Compárese el modo sorprendentemente cauto en que Demóstenes critica a Eubulo en XXI 206 s.; sugiere que justo en esa época Demóstenes tenía cuidado de no ofenderlo. La palabra que emplea Esquines para «entusiasmo» es la misma que usa Alcibíades en Pl. *Smp.* 217a para lo que él, como adolescente, imaginaba que era el interés homosexual de Sócrates por su belleza.

10. Sin duda alguna, algunos discursos contenían documentos o *excerpta* documentales, pero era más corriente que la versión escrita de un discurso diera sólo un título (por ejemplo, «decreto»), indicando el punto en que un documento se leía ante el tribunal en voz alta. Mucho tiempo más tarde, muchas de estas deficiencias fueron reparadas mediante la falsificación de documentos; es muy frecuente que un documento falsificado contenga errores históricos demostrables y rasgos lingüísticos tardíos.

La alusión de Esquines a una «pena» y un «peligro» (cf. § 98) se desarrolla en § 72:

> Lo que es yo, no os imagino tan olvidadizos como para no recordar lo que poco antes habéis oído cuando se procedía a la lectura de las leyes, en las que está escrito que si alguien paga a un ateniense por esa práctica o se ofrece a sí mismo por dinero, sea reo de las mayores penas, las mismas para los dos. ¿Qué hombre hay en una situación tan desesperada como para ofrecer a las claras un testimonio semejante, que le ha de permitir demostrar, si su testimonio es veraz, que él mismo es reo de las penas más severas (lit. «últimas», «extremas»)?

Con «las penas mayores» (cf. §§ 20 y 90) o «las penas más severas» Esquines alude a la pena de muerte, como queda claro a partir de la analogía que establece con la corrupción de los jurados (§ 87 s.):

> En tales condiciones, sería absolutamente necesario (*sc.* para que tuviera lugar la condena) que quien sobornaba diera testimonio de haber sobornado, y el sobornado, de que lo había sido, cuando la pena que la ley establece para ambos es la muerte si, como en nuestro caso, alguien paga a un ateniense para usar su cuerpo como le plazca o si, viceversa, un ateniense se ofrece voluntariamente a deshonrar su cuerpo por dinero... Los condenados (*sc.* por soborno)... fueron condenados a muerte...

Que un crimen distinto de la traición o el homicidio fuera castigado con la muerte no tiene nada de sorprendente, ya que los atenienses ejecutaban por una amplia gama de crímenes, aunque en muchos casos el tribunal tenía la potestad de imponer una multa ruinosa. Lo sorprendente es que las leyes que se leían en voz alta y se exponían en la primera parte del discurso de Esquines en realidad no apoyan las afirmaciones que éste hace en § 72 y § 87. No es cierto que la ley prescriba la pena de muerte tanto para el prostituto como para su cliente. Las cláusulas son las siguientes:

a) *Si* un hombre que se ha prostituido en lo sucesivo toma la palabra ante la Asamblea, ostenta un cargo de la administración,

etc., *entonces* puede emprenderse contra él una acusación, llamada «acusación de *hētaíresis*», y si se le encuentra culpable, puede ser ejecutado. Los pasajes relevantes son §§ 20, 32, 40, 73 y 195.

b) Si el padre o el tutor de un niño lo prostituye a un hombre, tanto el padre (o el tutor) como el cliente incurren en un castigo. Véase, además, §§ 13 s.

c) El proxenetismo, cuando se ejerce en relación con una mujer o un niño de condición libre (*i.e.*, no esclavos), está penado con las penas más severas (§§ 14 y 184).

d) La *hýbris* que se perpetra en la persona de un hombre, un niño o una mujer, sea de condición libre o esclava, también incurre en penas severas (§§ 15 s.).

La naturaleza de la *hýbris* será objeto de discusión más adelante, en la sección 4 de este capítulo; de manera provisional, podemos interpretarla como una agresión que se comete con el fin de hacer lo que a uno le apetece.

La ley citada en *c*) no es de aplicación en el caso de Timarco, ya que Esquines no afirma que aquél hiciera de proxeneta de otro o se beneficiara del proxenetismo de otro. Pero la mención del hecho de que el proxenetismo podía ser penado con la muerte sirve retóricamente para establecer en la mente del jurado una asociación entre prostitución y castigo, y puede que implícitamente insinúe (cf. *infra*, p. 76 sobre la *hýbris* contra uno mismo) que Timarco era, por así decirlo, su propio proxeneta; del mismo modo, en *Las nubes* (979 s.) Aristófanes habla de un muchacho que flirtea como si «con sus ojos hiciera de su propio chulo (*proagōgeúōn*)».

La ley citada en *b*) tampoco es de aplicación en el caso de Timarco, porque no se alega que Timarco prostituyera a su hijo o a su pupilo, ni tampoco que hiciera uso homosexual de alguien prostituido en estas condiciones. También aquí la mención de la ley contribuye a crear una asociación entre homosexualidad y castigo; dado que Esquines procura más informaciones sobre esta

ley que sobre la ley relativa al proxenetismo, podemos sospechar que tiene un efecto retórico más contundente, y el examen de los detalles muestra que nuestras sospechas estaban justificadas. Claro está, Esquines hace uso de la ley para engañar al jurado sobre un asunto importante. Cuando en § 72 afirma que las leyes que se han leído ante el jurado prescriben «las mayores penas» para quien «pague a un ateniense por este tipo de actividad», es culpable de falsedad por partida doble. Las leyes que se han leído en voz alta (§§ 12, 16, 21 y 35) no dicen nada por el estilo, y la ley que prescribía el castigo del cliente de un niño prostituido por su padre o tutor no fue leída, sino sólo resumida por Esquines con sus propias palabras (§ 13). La afirmación que hace de nuevo en § 87 de que «quien pague a un ateniense para hacer uso de él como le plazca» está sujeto a castigo, omite otra vez la especificación esencial de que ese «ateniense» haya sido prostituido por su padre o su tutor.

Lo que Esquines dice acerca de la situación evidencia que la ley no preveía la ejecución como el castigo normal para el padre o el tutor, puesto que a continuación disponía que, cuando creciera, el niño quedara exento de la obligación acostumbrada de mantener a su padre. En dos pasajes da Esquines a entender que si un niño era forzado por su padre a prostituirse no merecía castigo:

> § 13: Si alguien es prostituido por su padre, ... la ley estipula que no se emprendan acciones legales contra el niño...

> § 18: Aquí el legislador no se dirige todavía a la persona (lit. «al cuerpo») del niño..., pero una vez que se inscribe en el registro civil (*sc.* al alcanzar la mayoría de edad)..., entonces el legislador ya no se dirige a nadie más que a Timarco.[11]

Ahora bien, en § 14 leemos:

> La ley (*sc.* que exime al niño prostituido de mantener a su padre) priva de por vida al padre de los beneficios de la paternidad, del mis-

11. Esperaríamos «al propio niño», y puede que fuera eso lo que Esquines escribió; pero véanse Kaimakis 35 s. y Wankel 72.

mo modo que el padre (*sc.* había privado) al niño de su libertad de palabra.

Esto implica que, cuando el niño crece, padece las inhabilitaciones previstas por la ley (privación del derecho a hablar en público), aun cuando su prostitución no hubiera sido fruto de una elección voluntaria; por lo tanto, «que no se emprendan acciones contra el niño» en § 13 significa que no se emprenderán ni en ese momento ni en adelante (cf. pp. 60 s.), siempre que el niño, al hacerse mayor, no intente ejercer los derechos de los que ahora queda automáticamente excluido. El propósito retórico de sostener que en el caso de un niño prostituido el castigo recaía en esa época en el padre o el tutor, no en el niño, es simplemente recalcar que Timarco eligió su propio modo de vida cuando ya había crecido.

El texto de la ley de *a*) contiene dos implicaciones de la mayor importancia. Una (que será objeto de discusión por extenso más adelante, en la sección 3) es que, del mismo modo que los extranjeros que visitaban Atenas o residían en ella no tenían derecho a desempeñar una magistratura ni a dirigirse a la Asamblea, así también eran libres de prostituirse tanto como quisieran sin incurrir en una pena o inhabilitación mayor que la que su condición de no-ciudadanos les imponía. La segunda implicación es que, si un ciudadano ateniense practicaba abiertamente la prostitución pero no se presentaba a las magistraturas elegidas por sorteo, declaraba su incapacitación si por inadvertencia ajena había salido elegido para el cargo y se abstenía de emprender cualquiera de los procesos que la ley le prohibía, entonces estaba a salvo de procesos y castigos. La validez de la segunda implicación la sustenta una serie de pasajes:

§ 3: Quedará demostrado que... Timarco es el único causante de todo este proceso en su contra. Las leyes establecían que por culpa de su vergonzosa vida no podía dirigirse a la Asamblea; al hacerlo, daban una orden que no era, al menos a mi juicio, difícil de cumplir, sino extremadamente fácil.

§§ 19 s.: «En el caso de que un ateniense», dice el legislador, «se haya prostituido (*het.*), que no se le permita... desempeñar jamás

ninguna magistratura... ni expresar su opinión con ocasión de un consejo o una asamblea...». Y si alguien actúa en contra de éstas (*sc.* prohibiciones), el legislador ha dispuesto cargos de prostitución (*het.*) y ha impuesto las penas más severas.

§ 32: Así pues, a éstos el legislador los excluye de la tribuna, a éstos les prohíbe hablar en la Asamblea. Y si cualquiera de ellos, contraviniendo ésas (*sc.* prohibiciones)... toma la palabra... «que cualquier ateniense que lo desee», dice, «proclame (*sc.* la necesidad) de una investigación oficial» (cf. § 46).

§ 40: ... haciéndose pagar por esa acción sobre la que la ley indica que quienes la practican no pueden dirigirse a la Asamblea (lit. «a quienes la ley prohíbe practicar esta actividad y, a quien la practica, dirigirse a la Asamblea»).

§ 73: La razón por la que Timarco comparece ante los tribunales es que, tras comportarse como lo hizo, se dirigió a la Asamblea en contra de la ley.

§ 195: Decidle a quienes sean reos de un crimen contra sus propios cuerpos que no os importunen, sino que dejen de dirigirse a la Asamblea; porque la ley investiga no a quienes viven con sencillez como ciudadanos particulares, sino únicamente a quienes participan en la vida política.

En § 74 Esquines alude a los prostitutos, reconocidos como tales por el público, que ejercen su comercio esperando a los clientes dentro o delante de sus casas o en habitáculos alquilados. La alusión no basta para probar la legalidad de la práctica, como tampoco la existencia continuada de proxenetas podría 'probar' que actualmente sea legal vivir de las ganancias de una prostituta; ahora bien, resulta decisivo otro pasaje (§§ 119 s.), en el que Esquines dice anticiparse a argumentos susceptibles de ser empleados por Demóstenes en defensa de Timarco:

Él (*sc.* Demóstenes) se muestra muy sorprendido de que todos vosotros olvidéis que cada año el Consejo otorga concesiones para recaudar el impuesto de prostitución; quienes han adquirido (*sc.* el de-

recho a recaudar) el impuesto, no es que sospechen (*sc.* dice Demóstenes), sino que saben a ciencia cierta quiénes se dedican a este comercio... Dice que (*sc.* la prueba de) esta actividad no requiere (*sc.* simplemente) la denuncia de un acusador, sino el testimonio del recaudador que recaudó este impuesto de Timarco.

Está claro que el Estado no se habría ocupado del modo de tributación regular de una actividad que él mismo hubiese prohibido.

A continuación, en § 158, Esquines cuenta una historia curiosa. Un huérfano llamado Diofanto, cuenta, presentó una queja ante el magistrado encargado, entre otras cosas, del cuidado de los huérfanos, alegando que un extranjero había dejado de pagarle las cuatro dracmas que le debía por el uso de su cuerpo con fines homosexuales. La introducción de la historia por parte de Esquines mediante las palabras «¿Quién de vosotros no sabe...?» es poco prometedora, ya que «Todos vosotros sabéis...» era una fórmula que habitualmente usaban los oradores ante los tribunales para dar credibilidad a una falsedad descarada. Eso sí, Esquines da una precisión sobre el magistrado («del que era asesor Aristofonte de Azenia», un político eminente que seguía aún en activo en el año 346), ya que una historia falsa construida sobre una base implausible sería de muy poca utilidad.

De nuevo imagina Esquines (§ 163) a uno que hubiera pagado a Timarco por el uso de su cuerpo con fines homosexuales llevándolo a juicio por incumplimiento de contrato:

¿No se lapidará a aquel que pague los favores de un ateniense en contra de las leyes, y no abandonará el tribunal tras haber sido condenado no ya a (*sc.* la multa de) un óbolo por dracma, sino incluso a la pena por malos tratos (*hýbris*)?

La multa de un óbolo por dracma, *i.e.*, de una sexta parte de la suma reclamada, se imponía al demandante si más de cuatro quintos del jurado fallaban a favor del acusado. La lapidación, en realidad, no era un castigo prescrito por la ley, pero las tradiciones sobre la invasión persa del año 480 a. C. (Hdt. IX 5, Dem. XVIII 204) hablaban de hombres que habían sido lapidados hasta la muerte, en

compañía de sus esposas e hijos, a causa de una conducta (abogar por la claudicación ante las exigencias persas) que suscitó en toda la comunidad un horror espontáneo y una indignación que quebrantaron los vínculos de la ley. Por tanto, Esquines no quiere decir que el demandante del caso hipotético incurriría en una penalización legal –de hecho, tendría de su parte la letra de la ley–, sino que suscitaría en los miembros del jurado una indignación que podría desembocar en violencia. El sintagma «en contra de las leyes» en § 163 es una petición de principio; evidentemente, conforme a los testimonios examinados hasta ahora, el uso de un prostituto homosexual no siempre ni necesariamente era contrario a la ley, sino sólo en algunas circunstancias concretas.

3. Prostitución y ciudadanía

Merece la pena señalar que la ley parafraseada en § 19 no dice «si alguien se ha prostituido...», sino «si un ateniense (lit. alguno de los atenienses) se ha prostituido...», e igualmente en § 72: «si alguien paga a un ateniense por esa práctica», en § 90: «quien haya deshonrado (*sc.* por el uso homosexual) a uno de los ciudadanos», y en § 163: «el hombre que pague a un ateniense». Ya hemos tenido ocasión de señalar que, dado que nadie salvo un ciudadano ateniense podía ostentar un cargo administrativo en Atenas o hacer una propuesta en la Asamblea, los extranjeros no se veían afectados por la ley que imponía penas a los hombres que trataran de desempeñar estas funciones tras haberse prostituido; también hemos visto que hay buenas razones para creer que la prostitución homosexual *per se* no comportaba una pena en concreto. En consecuencia, podríamos suponer que los muchachos y los hombres que se ganaban la vida con la prostitución homosexual serían mayoritariamente no-atenienses, y esta suposición es corroborada por una sección (§ 195) de la peroración de Esquines:

> Ordenad a los cazadores de jóvenes fáciles de seducir que se dirijan a los extranjeros y a los metecos, para que ni aquéllos se vean apar-

> tados de su inclinación ni vosotros (*sc.* los atenienses) os veáis perjudicados.

Los prostitutos que ejercían su profesión en burdeles y pagaban el impuesto de actividades (§§ 119 s. y 123 s.) presumiblemente eran en su mayoría extranjeros. El parágrafo 195 implica que no había ninguna ley que negara la satisfacción de «inclinaciones» homosexuales (*prohaíresis*, *i.e.*, «elección», «preferencia», «opción vital»)[12] sobre una base comercial, con tal de no procurarse a ningún ateniense para tal propósito; y sobre la implicación de que son «fáciles de seducir» –un criterio de distinción entre sumisión por dinero y sumisión en razón de los sentimientos–, véanse, más adelante, las pp. 142 ss.

Ocurre que en el período anterior al caso de Timarco la única relación contractual de carácter homosexual de la que tenemos documentación detallada afecta a un joven que en el mejor de los casos ostentaba una condición ciudadana marginal y que, de hecho, podía ser considerado a todos los efectos como extranjero. En el discurso III de Lisias (*Contra Simón*), el orador (cuyo nombre desconocemos) ha sido acusado por un tal Simón de causarle lesiones con intenciones homicidas. El orador explica (§ 5):

> Nosotros (*sc.* Simón y yo) nos enamoramos de Teódoto, un joven de Platea. Yo fui bueno con él y tenía la esperanza de que me cogiera cariño, pero Simón pensó que podía obligarlo, por medio de la fuerza o de procedimientos ilícitos, a hacer lo que él quisiese.

Difícilmente podemos formarnos una opinión en lo que respecta a quién fue el responsable de la violencia que estalló cuando cada uno de los dos hombres pensó que Teódoto debía estar con él y no con el otro, ya que tan sólo disponemos de una de las partes del caso y no podemos controlar las pintorescas alegaciones que en ella se hacen. El discurso fue redactado unos cuantos años después de 394 (como se deduce de la alusión en § 45 a la batalla de Coronea), y la fecha puede tener alguna relevancia en

12. Cf. *GPM* 151 s.

lo que respecta a la condición de Teódoto. Los plateenses que escaparon a tiempo de la toma de Platea en el año 427 recibieron la ciudadanía ateniense (Dem. LIX 103 s.; cf. Thuc. III 55.3; 63. 2), y aunque algunos se quedaron en Atenas y se incorporaron a diferentes distritos del Ática, la mayoría debió de acabar regresando, porque en 386 o poco más tarde, aproximadamente una generación después de la guerra del Peloponeso, a Platea se le restituyó la condición de ciudad-estado independiente (Paus. IX 1.4; cf. Isoc. XIV 11-14). Además, el decreto del año 427, citado y examinado por Dem. LIX 104-106, no concedía la ciudadanía ateniense de forma indiscriminada a todo el que, en ese momento o más adelante, proclamara ser de Platea, sino que disponía que toda demanda debía ser examinada (tomando en consideración, entre otras cosas, la trayectoria política del solicitante como amigo de Atenas) y que los privilegios quedaban circunscritos a los fugitivos del año 427. En tercer lugar, se estableció una limitación al ámbito de los cargos religiosos y administrativos que debían ser accesibles a los nuevos ciudadanos, y se dispuso que la limitación sería de aplicación a los descendientes cuyo nacimiento no satisficiera los requisitos atenienses de legitimidad. Teniendo en cuenta estos hechos, es bastante probable que el joven plateense Teódoto no estuviese en posesión de la ciudadanía ateniense y que, aun en ese caso, los atenienses no lo hubieran tratado con la misma consideración que a un joven de pura prosapia ateniense.

Cuando el orador confiesa en § 5 que tenía la esperanza de ganarse el afecto de Teódoto «siendo bueno con él» (lit. «beneficiándolo», *i.e.*, siendo su benefactor), se acerca mucho a confesar una relación de *hetaírēsis*. Muestra apuro (§§ 4 y 9) al tener que admitir un grado de pasión que la gente malintencionada podría considerar una locura indigna de un hombre de su edad,[13] pero ningún asomo de temor de que su relación con Teódoto pudiera comportar pena legal ninguna. Y, lo que es más importante, profiere algunas afirmaciones (§§ 22-24) sobre el alegato de Simón

13. No sugiere que habría estado menos expuesto a las críticas si el objeto de su deseo hubiese sido una mujer; cf. pp. 108 s.

que no parecen falsas, toda vez que Simón ya se había dirigido al tribunal en calidad de acusador:

> Él (*sc.* Simón) se atrevió a decir que había concertado personalmente un acuerdo con Teódoto y le había dado trescientas dracmas, y que fui yo quien con premeditación aparté al joven de su lado. Pero, con toda seguridad, si eso fuera cierto, habría debido convocar tantos testigos como le hubiera sido posible para que testimoniaran en su favor e intentado resolver el asunto conforme a las leyes... Ved también cuánto cuesta creer lo que os ha dicho. Él mismo ha estimado su propio patrimonio en doscientas cincuenta dracmas. ¡Muy digno de señalar sería que hubiera contratado al que había de ser su prostituto (*het.*) por una suma mayor que la que realmente posee!

Al parecer, el fundamento del caso presentado por Simón era semejante al que Esquines (§ 163) cree que puede terminar con la huida del demandante de los tribunales bajo una lluvia de proyectiles, golpes e insultos. Pero difiere en un aspecto vital: en el caso imaginado por Esquines el prostituto es un ateniense.

No sabemos cuándo se redactó originalmente la ley que imponía la inhabilitación política a los prostitutos, y por ello no podemos saber con seguridad la razón por la que se hizo (cf. pp. 162-170). A Esquines no le habría desagradado que su audiencia entendiera la mención del «legislador» en § 19 como una alusión a Solón, quien codificó el cuerpo legislativo de Atenas a comienzos del siglo VI; pero aun cuando ésa fuera su intención, e incluso si la intención reflejaba una convicción sincera, no nos ayuda demasiado, porque los atenienses del siglo IV tendían a incurrir en anacronismos al hablar de «las leyes de Solón» en casos en los que nosotros, con más cautela, hablaríamos de «legislación ateniense». La ley tiene que ser anterior a 424, dado que en los versos 876-880 de *Los caballeros*, Aristófanes hace una clara referencia al éxito de un proceso basado en esta ley. Una vez que la ley fue promulgada, la prostitución masculina, como es natural, debió de pasar a ser dominio exclusivo de los extranjeros. Un extranjero en Atenas era considerado inferior a un ciudadano, de forma que cualquier suceso que afectara negativamente a los bienes o la persona de un extranjero tenía menos importancia que si hubiese

afectado negativamente a un ciudadano del mismo modo y en la misma medida.[14] Era fácil que la gente se sintiera indignada por el perjuicio ocasionado por un extranjero a un ciudadano, y en un proceso que implicara a un ciudadano y un extranjero, el juicio tenía todos los visos de volverse contra el extranjero en circunstancias en las que el resultado habría sido menos predecible de haber sido ciudadanos ambas partes. Un personaje de Aristófanes (*Eq.* 347) ridiculiza a uno que se cree un orador consumado únicamente «porque te encargaste de un caso ridículo contra un residente extranjero». Resulta instructivo un incidente descrito por Esquines (§ 43), cuya veracidad o falsedad importa mucho menos que sus presupuestos:

> Ellos (*sc.* Misgolao y Fedro) lo encontraron (*sc.* a Timarco) en una taberna almorzando con unos visitantes extranjeros. Amenazaron a los extranjeros y los instaron a que los acompañaran a la prisión, bajo la acusación de haber corrompido a un joven de condición libre; los extranjeros se asustaron y desaparecieron, dejando la fiesta que tenían preparada.

Misgolao y Fedro estaban tratando de intimidarlos, y la intimidación es tanto más llamativa cuanto que no dicen «un joven ateniense», sino «un joven de condición libre» (*sc.* de cualquier nacionalidad). Aun cuando los extranjeros hubieran sido sorprendidos en el clímax de un enredo amoroso con Timarco, con tal de que Timarco hubiese dicho que lo estaba haciendo porque quería, nadie habría quebrantado la ley; pero los extranjeros no estaban preparados para hacer frente a los ciudadanos que los acusaban.

4. *Hýbris*

Hýbris es un término que se aplica a todo tipo de comportamiento en el que uno trata a otros como le apetece, con la arrogante seguridad de que escapará sin cumplir ningún castigo por violar sus derechos y por desobedecer alguna ley o norma moral

14. Cf. *GPM* 279-283.

socialmente aceptada, tanto si esa ley o norma se considera basada, en última instancia, en una sanción divina como si no. La palabra –como el verbo derivado *hybrízein*, que puede ser transitivo o intransitivo («cometer *hýbris* [contra...]»), y el sustantivo *hybristḗs*, «hombre proclive a la *hýbris*»– está atestiguada en Homero, y en época clásica se le suma el adjetivo *hybristikós*, «propio de un *hybristḗs*». En los tribunales atenienses los oradores hacían un uso constante de este grupo de palabras para castigar lo que querían presentar como un comportamiento escandaloso, arrogante o despreciativo, ya que las palabras tenían una fuerte carga afectiva; el joven Demóstenes, por ejemplo, aplica *hybrízein* (XXVII 65) a sus tutores, que se han apropiado con la mayor desvergüenza de su patrimonio.[15]

Había, sin embargo, en el derecho ático un delito concreto llamado '*hýbris*'. Todo aquel que golpeara, empujara, arrastrara o sujetara a otra persona corría el riesgo de que se emprendiera contra él un proceso por *hýbris*. No era éste un proceso privado por daños, sino una imputación por un crimen contra toda la comunidad, y era potestad del jurado apoyar la demanda del acusador para imponer la pena de muerte. Las acusaciones por *hýbris* coexistían con las reclamaciones privadas por daños resultado de una simple agresión, y para decidir si un acto violento era *hýbris* más que agresión era necesario persuadir al jurado de que había sido consecuencia de cierta actitud y cierta disposición de ánimo por parte del acusado; es decir, de un deseo de probar ante la comunidad su superioridad sobre la víctima, o de la seguridad de que, en virtud de su riqueza, su fuerza o sus influencias, se podía permitir reírse de la igualdad de derechos ante la ley y tratar a otros como si fueran objetos a su disposición. Demóstenes (XXI 180) refiere el caso de un tal Ctesicles que durante

15. Cf. *GPM* 54 s., 110 s. y 147. En un contexto más amplio, *hýbris* es la violación orgullosa de las leyes universales o divinas y es, por tanto, característica de los reyes y los conquistadores coronados por el éxito. El término también puede emplearse con indulgencia, como en Pl. *Euthd.* 273a (Ctesipo es *hybristḗs* «porque es joven»), o de broma, como cuando Agatón llama a Sócrates *hybristḗs* en Pl. *Smp.* 175e («Eres un insolente»). Jenofonte (*Cyr.* VII 5.62) aplica *hybristḗs* a un caballo poco dócil.

una procesión religiosa golpeó a un enemigo suyo con un látigo y no se libró de la ejecución a pesar de la excusa de que estaba borracho. De hecho, Ctesicles «trataba a hombres libres como si fueran esclavos», dice Demóstenes, y (§ 72) «no es un golpe en sí mismo lo que causa a los hombres temor e indignación, sino un golpe que se da *eph' hýbrei*», *i.e.*, «en realización» (o «para satisfacción», «como expresión») «de *hýbris*», porque esto los cubre de «deshonor» degradándolos en la escala social y los subordina al agresor hasta que logran reestablecer la situación por medio de una sentencia favorable.

Cuando un delito tiene un componente sexual, o cuando algún aspecto de la vida sexual de un hombre acusado de un delito de naturaleza no sexual es susceptible de explotarse maliciosamente, el adversario puede emplear las palabras de la familia de *hýbris* tanto genérica como específicamente, con la intención de generar una rentable confusión en la mente de los miembros del jurado. Un hombre de intensos apetitos sexuales, más impudente, molesto y terco al tratar de satisfacerlos de lo que la sociedad considera admisible, era *hybristḗs*, y el hombre de carácter opuesto, proclive a detenerse y reflexionar antes de actuar en función de sus propios intereses y apetitos inmediatos, era *sṓphrōn*, un término invariablemente elogioso que se puede traducir, según los contextos, como «sensible», «cuidadoso», «disciplinado», «decente», «moral», «casto», «frugal», etc.[16] Éste era el uso general y corriente; no obstante, cuando el sujeto del verbo *hybrízein* es un varón adulto y el objeto, una mujer o un niño, *hýbris* implica, a menos que el contexto dé una indicación clara en sentido contrario, que el delito que se ha cometido es una agresión de naturaleza sexual. Semejante agresión es el objeto de la ley citada por Esquines en I 15. Al parecer, la violación de una mujer, en la medida en que podía verse como resultado de un acceso de excitación sexual descontrolado e impremeditado, no tenía por qué acarrear un proceso por *hýbris*.[17] El recurso a la fuerza física para violar a un muchacho que ya ha madurado es un su-

16. Cf. *GPM* 110, 116 y 119-123.
17. Cf. Harrison I 19 n. 2 y 34.

puesto teórico difícilmente constatable, ya que la disparidad de fuerza entre un hombre y un muchacho puede no haber sido en la sociedad griega tan grande como la disparidad entre hombre y mujer que la convención social asumía y contribuía a consolidar; sin duda, no habría que asumir que la resistencia del muchacho se viera debilitada por una situación de excitación sexual.[18] Por tanto, pudo darse el caso de que se sostuviera que una sumisión homosexual involuntaria fuera el resultado de una seducción deshonesta, de amenazas, de chantaje, de la colaboración de cómplices o de algún otro medio que evidenciara premeditación, que excluyera la excusa de una excitación irresistible y que hiciese recaer automáticamente sobre el agresor el riesgo de un procesamiento por *hýbris*.

Pero, una vez considerados todos los casos en que el término *hýbris* extiende su significación más allá de la simple agresión física, el uso que Esquines hace de este término y de otros de la misma familia no pretende probar un argumento legal serio, sino crear en el jurado una disposición de ánimo que contribuya al procesamiento. Aplica la palabra a los actos a los que Timarco se sometió: «tales fechorías y actos de *hýbris* cometidos en la persona (lit. el cuerpo) de Timarco» (§ 55), y «en modo alguno reparó en la *hýbris* cometida en su propia persona» (§ 116). Sin embargo, dado que Timarco se prostituyó voluntariamente –como Esquines subraya en todas partes con la intención de retratar el carácter depravado del personaje (§ 87: «si un ateniense se ofrece voluntariamente a deshonrar su cuerpo por dinero»; § 188: «prostituido voluntariamente»; cf. § 40: «habiendo escogido venderse»)–, de nadie que hiciera uso de los servicios de Timarco podría considerarse que ejercía sobre él intimidación, engaño o presión alguna

18. No mantengo la extraña idea de que las mujeres 'realmente deseen' ser violadas, pero sé de un caso en que una mujer, que se resistía violentamente a ser forzada, se dio cuenta, según su propio testimonio en privado, de que el deseo que en ese momento sintió de una unión sexual se había vuelto de repente más poderoso que su odio al agresor. Los griegos, en virtud de sus ideas preconcebidas sobre la sexualidad femenina (cf. *GPM* 101 s.), pudieron haber considerado que esta contingencia era corriente; no esperaban que el elemento pasivo de una relación homosexual (cf. p. 94) experimentase placer con ella.

que justificara la acusación de *hýbris*. Una cosa es decir (§ 137) que «atentar contra la decencia pagando los servicios de uno por dinero es el comportamiento de un *hybristḗs* incapaz de distinguir el bien del mal» (porque, como hemos visto, todo el que conceda la máxima importancia a la satisfacción de sus deseos físicos puede razonablemente ser llamado *hybristḗs*), y otra cosa bastante distinta es hablar de un acuerdo contractual como si existiese una relación de *hýbris* entre el agresor y la víctima. Pero Esquines prepara el camino para este argumento con discreción, aunque lleno de confianza, mediante los términos en los que resume la ley sobre la *hýbris* (§ 15):

> ... donde se dice explícitamente que todo aquel que sea culpable de haber cometido *hýbris* en la persona de un niño –y, claro está, *hýbris* comete el hombre que paga sus servicios–, de un hombre o una mujer...

«Claro está» traduce aquí *dḗpou*, una partícula que a veces se emplea para sugerir que no sería razonable por parte del oyente cuestionar la observación que ofrece el orador o la conclusión a que éste llega; viene a ser una disculpa por insultar la inteligencia del oyente dirigiendo su atención a algo que es obvio, y puede, por tanto, usarse para engañarlo tratando como obvio aquello que no lo es.[19] Vemos aquí en funcionamiento la misma técnica que en § 19 (p. 57); Esquines ha introducido subrepticiamente en su enunciado de la ley una interpretación de sus intenciones idiosincrásica e ilegítima. Parece que no se ha sentido con una base suficientemente firme como para sostener una equiparación directa del pago a la *hýbris*, del mismo modo que, por ejemplo, en Dem. XXXV 26 se sostiene que la incapacidad para devolver un préstamo merece llamarse *sýlē*, «pillaje», ya que supone privar a otros de su dinero *bíāi*, término que unas veces significa «mediante la fuerza física» y otras «contra la voluntad de...».[20]

19. Cf. Denniston 267.
20. Cf. *GPM* 53-56.

Los «bestias» a que se refiere Esquines en § 52 son, presumiblemente, gente de la misma categoría que «el hijo de Jenofanto» (*i.e.*, Jerónimo) en *Las nubes* de Aristófanes (347-349), que «lleva el pelo largo», es «salvaje» (*ágrios*) e «hirsuto» y es comparado con un centauro por su «locura» (*manía*).[21] Los centauros (con la honrosa excepción del sabio Quirón) eran considerados, como los sátiros, criaturas de una lujuria irrefrenable, prestos a abalanzarse sobre todo aquel, del sexo que fuera, cuya belleza los excitase. Jerónimo parece que tenía una buena mata de pelo, y la abundancia de pelo, en la medida en que sugiere animalidad, se consideraba generalmente un indicio de falta de dominio sobre los apetitos; los *Problemas* pseudoaristotélicos (IV 31) discuten la cuestión: «¿Por qué las aves y los hombres peludos son lascivos?». Las connotaciones del cabello largo son muy variadas; cf. pp. 128 s. La «locura» particular de Jerónimo pudo ser la persecución impudente de muchachos, y ésta es la interpretación que siguieron los comentaristas de Aristófanes; se refleja también en el escolio a Esquines I 52 y en una sección de la voz 'centauro' del lexicógrafo Hesiquio (κ 2223-27): «grosero», «salvaje», «tunante», «pederasta» y «culo». La otra sección de la entrada tampoco tiene desperdicio, y en *Las ranas* de Aristófanes (38) *kentaurikôs*, «como un centauro» (referido al modo de llamar a una puerta), significa «ruidosa», «violentamente». No existía ninguna ley contra el «salvajismo», y en Esquines I 52 nos encontramos con una manifestación de repudio social del comportamiento caracterizado por la *hýbris*. De modo semejante, las pandillas o agrupaciones de jóvenes licenciosos y pendencieros a las que un tal Aristón, el orador de Dem. LIV, se refiere con disgusto e indignación, estaban orgullosas de hacerse merecedoras de denominaciones como «Tríbalos» (§§ 14 y 39, tribu de Tracia cuyo salvajismo era proverbial; el escolio a Esquines I 52 lo da como denominación de «bestias») o *ithýphalloi* («los del falo erecto»).

21. *Manía* y las palabras de su familia, como los términos equivalentes para la demencia en español y otras lenguas modernas, pueden usarse para expresar «loco por...» con el sentido de «siente pasión por...».

La intención de Esquines al crear confusión sobre el asunto de la *hýbris* no es asegurarse la condena de uno de los clientes de Timarco, sino presentar al propio Timarco como culpable de *hýbris*, cosa que trata de sugerir mediante la distinción sofística entre la persona jurídica y la persona. Hay dos pasos en su argumentación: en el primero convierte a Timarco en último responsable de la «*hýbris*» cometida en su persona por los clientes (§ 29: «vendedor de su propia persona por *hýbris*»; § 188: «vendedor de la *hýbris* de su persona»), y en el segundo trata a Timarco como si fuera el agente real (§ 108: «él, que es *hybristḗs* no sólo contra otros, sino también contra su propia persona»; § 185: «él, que ha cometido *hýbris* contra sí mismo»). Es posible que un pasaje del parágrafo 17 esté concebido para abrir camino a este argumento. En él Esquines llama la atención sobre el hecho de que incluso la *hýbris* contra los esclavos es punible, y explica que la intención del legislador fue desanimar «al hombre que es *hybristḗs* con quien sea»; pero dado que la misma observación la hace Demóstenes (XXI 46) en un contexto muy diferente, quizá debiéramos suspender nuestro juicio sobre la función de § 17 en el diseño general de Esquines.

Si alguien duda de que Esquines pueda realmente haber esperado persuadir al jurado (y, más tarde, a los lectores del discurso) de que Timarco era 'verdaderamente' culpable de *hýbris*, y de que su víctima era su propia persona, debería reflexionar sobre los datos examinados anteriormente en la sección 2 y, en particular, sobre la imagen falseada que de la ley ofrece Esquines en §§ 72 y 87.[22] Debe recordarse además que a los griegos no les agradaba en absoluto la idea de que un hombre de moral reprobable saliera absuelto por un vicio de procedimiento o por falta de pruebas; por el contrario, tenían buena disposición a llevar a juicio y condenar a personas cuyo delito hubiese sido comportarse de un modo que suscitara rencor pero que no pudiera reconducirse con facilidad a prohibiciones legales concretas. La pregunta que se

22. De hecho, Montuori 12 s. concluye a partir del discurso *Contra Timarco* que todo el que hubiese prostituido a un esclavo varón podía ser procesado por *hýbris*. La conclusión no es compatible con lo visto anteriormente en la sección 3.

plantean nuestros tribunales es: «¿Ha hecho el acusado lo que se afirma que ha hecho o no?», y «Si lo ha hecho, ¿lo prohíbe la ley?». Un tribunal ateniense parece que, más bien, se preguntaba: «Dada la situación, ¿qué tratamiento de las personas implicadas en ella es plausible que tenga consecuencias más beneficiosas para la comunidad?». Tanto los demandantes como los acusados demuestran, por las técnicas de persuasión y los criterios de relevancia que adoptan en los discursos conservados, estar al tanto de la pregunta que hay en la mente de los miembros del jurado.[23]

B. Manifestaciones de Eros

1. Defensas contra acusaciones de prostitución

Todo lo que sabemos con seguridad sobre la defensa de Timarco es que no tuvo éxito y que fue Demóstenes quien habló en su defensa. Si la mitad de lo que dice Esquines acerca de las habladurías sobre la relación de Timarco con Misgolao es cierta, y si hay algo de verdad en las anécdotas que cuenta sobre las alusiones y las risas en la Asamblea (§§ 80-84, 110) y sobre la interpretación del público de una referencia en una comedia a «*pórnoi* maduros como Timarco» (§ 157), podemos deducir que Timarco no habría encontrado una base sólida para probar la falsedad de la creencia popular. Refutar rumores y habladurías es, en el mejor de los casos, harto difícil, pero refutar afirmaciones sobre la existencia de rumores y habladurías es prácticamente imposible. Un jurado al que se le asegura que «todo el mundo sabe» algo de lo que nunca ha oído hablar, es más probable que esté dispuesto a asentir, un poco avergonzado de su propia ignorancia e ingenuidad, que a rechazar la afirmación con la certeza de que es injustificada. Las esperanzas de Timarco debían de residir en la afirmación de que su relación con Misgolao y otros hombres no era comercial, sino afectiva, y en retar a sus adversarios a aportar alguna prueba de que había cobrado a cambio de su participación en actos homosexuales.

23. Cf. *GPM* 146-150, 156-160 y 292-295.

Cuando Esquines pasa a examinar las posibles líneas de defensa con la intención de denigrarlas por anticipado,[24] descubrimos que trata dos de ellas extendiéndose en presuposiciones que son importantes para el conjunto de la acusación; la tercera línea de defensa, sin embargo, resulta ser un contraataque que lleva a Esquines a hacer una defensa de su propia reputación y su modo de vida.

a) (§§ 119-124) Demóstenes sugerirá que Timarco no puede haberse prostituido, ya que su nombre no figura recogido entre aquellos a quienes se impone el impuesto por prostitución (masculina o femenina). Esquines replica: un ciudadano decente debería poder apelar al conocimiento que la comunidad tiene de su vida y su conducta, y no verse obligado a basar su defensa en argucias miserables y objeciones de poca monta (§§ 121 ss.).

b) (§§ 125-131) «Oigo decir», señala Esquines, «que se me presentará otro argumento redactado por el mismo sofista (*sc.* Demóstenes)»,[25] en el sentido de que el rumor es notoriamente injusto e indigno de crédito. Esquines hace frente a este argumento, por un lado, citando lo que los poetas han dicho acerca del Rumor (una salida pobre, ya que lo que está en juego no es el poder del Rumor, sino su veracidad) y, por otro, recurriendo a afirmaciones sobre la infancia de Demóstenes (que, por supuesto, podrían servir de testimonio a favor del Rumor sólo si se supiera de su veracidad por otras fuentes).

c) El tercer argumento es presentado del siguiente modo:

24. En una comunidad como la de la Atenas antigua no debía de ser difícil propagar un rumor acerca de una previsible línea de defensa, e incluso sin que haya habladurías resulta posible a un acusador inteligente y experimentado prever defensas de ese tipo. Además, la versión escrita de un discurso forense se ponía en circulación tras su audición y se modificaba para dar cuenta de lo que se había dicho, aun manteniendo la apariencia formal de lo contrario; cf. Dover (1968a) 167-170.
25. Sobre 'sofista' cf. p. 58, n. 7.

> Oigo decir que uno de los generales[26] va a subir a la tribuna a testificar en favor de Timarco, con aire lánguido, consciente de la impresión que causa de ser hombre versado en palestras y buena sociedad.[27] Tratará de demostrar que es una ridiculez incluso el fundamento mismo del proceso, sosteniendo no ya que he inventado un nuevo tipo de procesos[28] (lit. «he inventado un juicio»), sino más bien que he abierto la vía a un burdo prosaísmo.[29] Pondrá ante vosotros, en primer lugar, el ejemplo de vuestros benefactores, Harmodio y Aristogitón..., y... cantará las alabanzas del amor (*philía*; véase la sección 3) de Patroclo y Aquiles, amor que debió su ser, según se dice, al eros...

Harmodio y Aristogitón asesinaron a Hiparco, el hermano del tirano Hipias, en el año 514 a. C., y en la tradición popular quedaron como quienes liberaron Atenas de la tiranía, por más que, en realidad, Hipias no fuera expulsado hasta 510 a. C. Tanto Harmodio como Aristogitón murieron como resultado de su acción; Harmodio era el erómenos de Aristogitón, y el intento fallido de Hiparco de seducirlo fue el desencadenante de la disputa, que iba a tener unas consecuencias tan espectaculares desde el punto de vista político (Thuc. VI 54-59). Las peculiares características de la devoción de Aquiles por Patroclo, tal como la retrata la *Ilíada*, eran no sólo el extravagante desvarío de su pena por la muerte de Patroclo, sino también su decisión de quedarse en Troya y vengarlo, aun a sabiendas de que al hacerlo se condenaba a una

26. Un general ateniense no era un soldado de carrera, sino un ciudadano elegido para el desempeño de un alto cargo militar durante un año.
27. La palestra (sobre la cual véase también, más adelante, la sección 4) era un elemento característico de la educación de la clase elevada –cf. Ar. *Ranas* 729: «educado en las palestras, los coros y la música»– característica de los ciudadanos de las familias de rancio abolengo. *Diatribaí*, que he traducido como «buena sociedad», denota las más de las veces las formas de pasar el tiempo, ya sea estudiando, dedicándose a las artes o conversando, que son fruto de una elección y no de una necesidad económica.
28. Cabe la posibilidad de que hubiera pasado mucho tiempo desde la última vez que alguien fue procesado por el delito cometido por Timarco (cf. p. 213), en cuyo caso puede que se crea que nadie ha sido nunca procesado en virtud de él.
29. «Una formidable (o extraordinaria) falta de educación» (*apaideusía*); la referencia de Esquines a los «educados oyentes» de Homero (§ 142, citado en p. 95) es una refutación indirecta de este baldón.

muerte prematura, cuando hubiera podido volver a casa y vivir una plácida vejez. La defensa que, verosímilmente, podría ofrecer el general innominado en beneficio de Timarco, según la concibe Esquines, se reduce a esto: una relación homosexual puede engendrar el más heroico de los sacrificios (cf. pp. 282 s.); Atenas se benefició de la resolución de Harmodio y Aristogitón de exponerse a la muerte al matar al tirano; las relaciones de Timarco con sus amantes eran de naturaleza semejante a los grandes amores homosexuales de la historia y la leyenda. Y si los hombres implicados en esas relaciones van a ser atacados como prostitutos por mezquinos y viles advenedizos que no saben de lo que hablan,[30] el espíritu de Atenas se verá menoscabado.

Además, dice Esquines (§ 135), este general preguntará

> si no me siento avergonzado cuando también yo me pongo pesado en los gimnasios (*sc.* rondando a los muchachos hermosos) y he sido erastés de muchos... y él dice que leerá todos los poemas amorosos (*erōtiká*) que he dirigido a algunos (*sc.* erómenoi) y que aportará como pruebas las injurias y los golpes que he recibido como resultado de esta conducta.

La réplica de Esquines (§ 136) a estas alegaciones puede resultar sorprendente a un lector moderno:

> Por mi parte, no critico el *díkaios érōs* ni sostengo que todos aquellos que tengan una belleza excepcional (*sc.* necesariamente) se hayan prostituido, ni tampoco que yo mismo he sido *erōtikós* y que todavía hoy lo sigo siendo; no niego haberme enzarzado en las discusiones[31] y las peleas que surgen de esta actividad. Sobre los poemas que, según dicen, he compuesto, admito haberlos escrito, pero niego que tengan el tenor con que mis adversarios, deformándolos, los revestirán.

30. Podría parecer carente de lógica que se argumente simultáneamente I) que Esquines no comprenda el *érōs* homosexual de la sociedad refinada, y II) que Esquines mismo sea un incorregible *erōtikós*; pero si ése hubiera sido realmente el argumento (cf. *supra* n. 24), la cuestión habría sido que Esquines juzga el *érōs* verdadero a partir de su propia versión degradada de él.
31. *Philonikía*, «ansia de ganar», es un término peyorativo desde comienzos del siglo IV a. C.; cf. *GPM* 233 s.

De modo que Esquines, lejos de negar que los muchachos decentes, por guapos que sean, nunca se ven implicados en una relación homosexual, da a entender que si un muchacho es guapo, necesariamente tendrá erastái;[32] en [Dem.] LXI se señala que los encomios recitados por un erastés producen al muchacho más embarazo (*aischýnē*, «vergüenza») que honor. En la medida en que declara participar de esta actividad, Esquines distingue (a diferencia de los poetas cómicos; cf. pp. 221 s.) entre prostitución y otros tipos de relaciones eróticas. En el parágrafo 133, hacia las dos terceras partes del discurso, oímos por primera vez la palabra *érōs*; hasta aquí todo se ha tratado en términos de prostitución, con una sola mención (§ 57) del 'deseo'. Debemos ahora examinar lo que Esquines quiere decir al aplicar *díkaios* («legítimo», «honesto», «decente») a *érōs*, y lo que está admitiendo exactamente cuando acepta *erōtikós* como una caracterización de sí mismo.

2. Eros y deseo

De ahora en adelante se utilizará 'eros' como palabra del español, como hemos hecho con 'erastés' y 'erómenos'. Las palabras de la familia de eros de mayor antigüedad atestiguadas en griego son:

a) *éros* (con *o* breve), que en Homero significa «deseo» por una mujer (*Il.* XIV 315), de comida y bebida (*Il.* I 469 y, en muchos pasajes, en la fórmula «Una vez que hubieron dado salida a [*i.e.*, satisfecho] su eros de comida y bebida») y de otras cosas por las que uno puede sentir un deseo susceptible de ser satisfecho (por ejemplo, *Il.* XXIV 227: «Una vez que hube dado salida a mi eros de llanto»). En Hesíodo aparece personificado como una de las divinidades primordiales (*Teogonía* 120-122: «El más hermoso de los inmortales»).

32. El eros no es una relación de reciprocidad; cf. p. 94.

b) Los adjetivos *erannós, erateinós, eratós, eroeís*, que, aplicados a personas, objetos y actividades, significan «amable», «atractivo».

c) En el siglo VII se suma a la lista el verbo *erân* (también *erâsthai*), «desear (hacer...)», «estar enamorado (de...)», con un aoristo *erasthênai*, «concebir un deseo (por...)», «enamorarse (de...)». A lo largo de los períodos clásico y helenístico, las palabras de esta familia léxica tienen connotaciones sexuales de una forma tan regular que los restantes usos pueden considerarse metáforas sexuales. El dios Eros, representado en las artes figurativas como un joven alado,[33] es la personificación de la fuerza que nos hace enamorarnos, querámoslo o no, de otra persona.

A fines del siglo V, Pródico definió el eros como un «deseo duplicado», usando para «deseo» la palabra genérica *epithymía* (cuyo verbo es *epithymeîn*) y añadiendo que «el eros duplicado es locura» (B7). Así también, según los *Recuerdos de Sócrates* de Jenofonte (III 9.7), el sabio decía

> que a aquellos cuyos yerros son leves la mayoría de la gente no los considera locos, sino que, del mismo modo que uno llama 'eros' al deseo intenso, así también llama 'locura' al desvarío manifiesto de la razón de una persona.

Con frecuencia eros y *erân* se usan como sinónimos de *epithymía* y *epithymeîn*.[34] Así, en *El banquete* de Jenofonte se pasa sin cesar

33. Cf. Greifenhagen (1957), en especial las ilustraciones (28-31) de R667.
34. Cuando Sócrates emite en el *Fedro* un discurso que parte de las mismas premisas que el que Fedro ha recitado, trata el eros como un deseo que provoca *hýbris* y que entra en conflicto con la razón (cf. *Phdr.* 237c-d, 238b-c); su propia exposición del eros aborda el problema desde un ángulo completamente distinto. Cuando Hyland 33 s. establece una distinción entre *erân* y *epithymeîn* en, por ejemplo, Pl. *Lys*. 221b, me parece que no tiene suficientemente en cuenta la disposición de Platón a decir «*x* e *y*» en vez de «*x*» o «*y*» cada vez que está preparando el terreno para una 'prueba' acerca tanto de *x* como de *y* (cf. 'felicidad' y 'éxito' en *Euthd.* 280b-d y 'conocimiento', 'inteligencia' y 'sabiduría', ibíd. 281a-d). Además, dado que el concepto platónico de eros difería del de cualquier otro, ninguna evidencia de su empleo de *erân* y *epithymeîn* nos dice nada sobre el uso griego en general.

de *epithymía* a las palabras de la familia de eros con connotaciones homosexuales en 8.2, 8.8 y también en 4.62-64, un pasaje humorístico redactado en estilo figurado sobre «hacer de alcahuete» entre alumnos y profesores para su mutuo beneficio intelectual. El rival de Simón (Lys. III 39) dice: «cuando otros *se enamoran* y se ven privados del objeto de su *deseo*...».

El *Fedro* de Platón contiene un pasaje extraordinario (230e-234c) que se presenta como obra de Lisias y se dirige a un joven imaginario apremiándolo a «conceder sus favores» a uno que no esté enamorado de él antes que a uno que sí lo esté. En lo relativo a los aspectos que se han analizado hasta ahora, el estilo del pasaje es lisíaco, no platónico, pero es que Platón era un diestro parodista (como podemos ver en *El banquete*), perfectamente capaz de imitar a Lisias en el nivel superficial; la cuestión de la autoría debe, por tanto, permanecer abierta.[35] No hallamos en el pasaje ningún término anatómico o fisiológico, sino más bien expresiones como *charízesthai*, «conceder sus favores (a...)», «hacer lo que a uno se le pide que haga», «hacer lo que... quiere(n)» (233d-e y 234b; cf. el resumen de Fedro en 227c), que es el mismo término empleado en 231c para describir el comportamiento generoso y complaciente de un hombre con un muchacho; encontramos también «consiguieron lo que querían» (232d) y «no consigo lo que quiero» (231a), un lenguaje circunspecto que nos permite entender la reticencia expresada por Esquines (§ 52) a proferir en público una palabra como *peporneuménos*. En un contexto en el que un hombre reconoce claramente que no está enamorado del muchacho, no caben dudas sobre la naturaleza de los 'favores' que quiere. No se establece aquí distinción lingüística alguna entre el deseo de satisfacción física del no-erastés como algo separado del eros y los obsesivos y más complejos deseos del erastés. Se asume que el erastés es excitado por la visión de la belleza del muchacho, aun cuando no sepa nada de su carácter (232e). El erastés «sigue» (*akoloutheîn*, 232a) al muchacho sin disimulos y le «mendiga» (como se implica en 233e, a partir de la analogía del mendigo en la puerta; cf. Xen. *Mem.* I 2.29), pero un día «dejará de desear» (234a). La palabra *charízesthai* se

35. Cf. Dover (1968a) 69-71.

usa frecuentemente en el discurso de Pausanias de *El banquete* de Platón (por ejemplo, en 182a) para designar la «concesión a» o la «gratificación de» un erastés (cf. *Smp*. 217a y 218d); esta concesión puede expresarse también con *hypourgeîn*, «prestar un servicio», y con *hypēreteîn,* «servir como subordinado» (dicho normalmente de la tripulación de un barco, de oficiales y de una amplia gama de servicios diferentes). Así, en el *Hierón* de Jenofonte (1.37):

> Cada vez que un erómenos presta un servicio (*hypourgêi*) a un ciudadano particular, eso es en sí una prueba de que concede sus favores por afecto, ya que el ciudadano está seguro de que él (*sc.* el erómenos) se está sometiendo (*hypēreteî*) sin que haya ninguna obligación; pero un tirano no puede nunca estar seguro de ser amado.

Cf. ibíd. 7.6:

> Nos resultaba evidente (*sc.* en nuestra discusión anterior) que los servicios (*hypourgíai*) prestados por aquellos que no corresponden a nuestro afecto no son favores (*sc.* verdaderos), y que la unión sexual que se consigue por constricción no es placentera. Del mismo modo, los servicios (*sc.* del tipo que sean) que prestan aquellos que sienten miedo, no son un honor (*sc.* para el tirano).

El término *hypourgeîn* se emplea también en el discurso de Pausanias de *El banquete* platónico (184d) para designar la sumisión de un erómenos a la voluntad del erastés.

Al presentar el tema de la composición lisíaca, Fedro habla (*Phdr.* 227c) de «uno de los bellos (*sc.* erómenoi) que es objeto de escarceos». *Peirân*, «intentar», «poner a prueba», *i.e.* (en un contexto sexual) «descubrir lo que... da de sí» (con la intención de seguir adelante si el comienzo es prometedor) se usa en el *Hierón* de Jenofonte (11.11) con referencia a la respuesta que un tirano generoso y justo puede esperar de sus súbditos (y no subestimemos, aquí como en cualquier otro pasaje, el sentido del humor griego):

> La gente no sólo te querría (*philoîo*), sino que estaría enamorada (*erôio*) de ti; y tú no tendrías que hacer ningún escarceo (*peirân*) con los jóvenes: ¡tendrías que habértelas tú con sus escarceos!

Todas las palabras que hemos examinado en relación con las prácticas homosexuales son igualmente aplicables a contextos heterosexuales. *Peirân* aparece en Lisias (I 12) en la jocosa acusación de una esposa a su marido porque se está propasando con una esclava (cf. Ar. *Pluto* 150, en una negociación con heteras); *charízesthai* se aplica a una mujer que cede ante un hombre (como en Ar. *Eccl*. 629, cf. *cháris*, Plu. *Amat*. 751d); Anaxilas (fr. 21.2) emplea *hypourgeîn* para la sumisión de una mujer «como un favor» a aquellos que «quieren algo» de ella.

La aplicación de la misma terminología a los sentimientos y acciones que se manifiestan en el deseo heterosexual, en el eros homosexual y en el deseo homosexual disociado del eros, agudiza aún más la pregunta que planteábamos al final de la sección 1: ¿cuál es la distinción entre el 'eros legítimo' y la relación en la que uno paga a otro para procurarse una satisfacción homosexual? La expresión no era nueva cuando Esquines la usó; dos generaciones antes, Demócrito (B73) había definido el 'eros legítimo' como aquel que «aspira a la belleza sin *hýbris*». Que el eros, en cuanto deseo intenso y obsesivo, puede en ocasiones desembocar en *hýbris* no es una idea ajena al pensamiento griego.[36] Si la relacionamos con Esquines I 136, la definición de Demócrito sugiere:

o bien a) que el eros legítimo es una especie del género eros, y 'prostitución' es otro nombre, o una subespecie, de la especie 'eros ilegítimo',

o bien b) que eros y prostitución son dos especies de un mismo género y, en tal caso, o I) el eros legítimo es una subespecie de la especie eros, o II) eros es el nombre de la especie legítima del género, siendo la 'prostitución' siempre y necesariamente ilegítima.

Si b. II) es correcta, la palabra 'legítimo' es pleonástica en la expresión 'eros legítimo'. Un pasaje de un discurso de Esquines pronunciado tres años después del proceso contra Timarco (II 166) favorece b. II):

36. En Xen. *Cyr.* VI 1.31-33 Araspas, «transido de eros» por Pantea, la esposa de Abradatas, amenaza con violarla cuando fracasa la persuasión, diciéndole que «si no lo hacía por las buenas, lo haría por las malas».

> Tú (*sc.* Demóstenes) has entrado en una casa próspera, la casa de Aristarco, hijo de Mosco, y la has arruinado. Recibiste de Aristarco un depósito de tres talentos cuando partió al destierro, y lo has privado de recursos en el destierro, despreciando ignominiosamente la historia que tú mismo pusiste en circulación, según la cual eras un admirador[37] de la belleza del joven. Sin duda no lo eras, porque en el eros legítimo no hay lugar para la deshonestidad (*ponēría*, «perversidad»).[38]

Esquines no dice aquí que Demóstenes, pese a ser erastés de Aristarco, fuera deshonesto y que su comportamiento fuera una manifestación del 'eros ilegítimo'; afirma que Demóstenes no sentía por Aristarco ningún tipo de eros en absoluto. Parece como si Esquines quisiera reservar el término 'eros' únicamente para aquellas relaciones homosexuales de las que está excluido aquel que no es *díkaios*: violación, fraude e intimidación quedan, obviamente, excluidos, y la pauta del discurso en su conjunto muestra que la prostitución también queda excluida. En II 166 se niega a Demóstenes la condición de erastés porque no se comportó con Aristarco como nosotros nos comportamos con aquellos cuyo bienestar buscamos sinceramente, es decir, con aquellos a los que amamos. En I 171, refiriéndose a la misma historia, dice Esquines: «Fingió ser su erastés y, tras invitar al joven a entrar en esta relación de *philanthrōpía...*». *Philánthrōpos*, que significa etimológicamente «que siente afecto por los seres humanos», en tiempos de Esquines era siempre un calificativo elogioso para designar a una persona bondadosa, compasiva y desinteresada.[39] En I 137 Esquines se explaya sobre el tema del eros:

> Estar enamorado de quienes son hermosos y castos (*sōphrónōn*) es, según mi definición, una emoción (*páthos*) que experimenta un alma propensa a dar afecto (*philanthrṓpou*) y bondad (*eugnṓmonos*);[40]

37. *Zēlṓtēs*; el verbo *zēloûn* es originalmente (y con frecuencia) «imitar», pero también puede usarse a propósito de emociones eróticas.
38. *Ponērós* es el término griego género para «malo»; unas veces denota incompetencia e inutilidad, otras deshonestidad; cf. *GPM* 52 s. y 64 s.
39. Cf. *GPM* 201-203.
40. Cf. *GPM* 140 n. 13.

> pero entregarse a un comportamiento malo y vulgar por dinero es una acción propia de un hombre *hybristḗs* e ineducado.[41] Y, desde mi punto de vista, es hermoso (*kalón*) ser objeto de eros sin caer en la corrupción (*adiaphthórōs*), pero vergonzoso haberse prostituido por codiciar el pago de dinero.

El eros se considera aquí característico del hombre sensible,* y la sensibilidad, naturalmente, está vinculada a la educación y la cultura,[42] tanto aquí (implícitas en el contraste con «ineducado») como en lo que Esquines dice en I 142 acerca de los «cultivados oyentes» de Homero. También es relevante una generalización que hace el adversario de Simón en Lys. III 44; al defenderse de la alegación de que su acusación es falsa, dice:

> En mi opinión, no es propio de una misma persona enamorarse y hacer falsas acusaciones; se enamoran quienes muestran una gran propensión a ser *euētheîs*, y hacen acusaciones en falso quienes son especialmente *panoûrgoi*.

El término *euēthḗs*, que significa etimológicamente «aquel que tiene buen carácter», designa a una persona a la que se engaña o de la que se abusa con facilidad porque no aplica su intelecto, o es incapaz de aplicarlo, a comprender los motivos de personas que no son tan buenas como él; de ahí que pueda ser elogioso («ingenuo» en Pl. *Euthd.* 279c; *euēthikós* es «impresionable» en Pl. *Chrm.* 175c), pero tiende a ser peyorativo, «tonto», «simple». *Panoûrgos*, a veces emparejado con palabras que significan «listo», describe a un embaucador inmoral y sinvergüenza. El orador, como Esquines, necesita granjearse la simpatía del jurado presentándose como un mortal víctima del Eros homosexual, por más que el contrato que admite haber hecho con un prostituto es más material y menos

41. Esquines dice aquí «hombre», no «muchacho», porque Timarco es un hombre maduro en el momento del proceso.

42. Sobre la relevancia de la educación y la cultura para el discernimiento moral, cf. *GPM* 89-93.

* El autor aclara a continuación el término 'sensible' (*sensitive*) con un segundo término, *susceptible*, que en inglés tiene a menudo connotaciones eróticas. *(N. de los T.)*

fácil de elevar al plano del sentimiento romántico que la reputación de Esquines como *erōtikós* que expresaba sus emociones mediante la poesía.

La pregunta a la que un lector moderno quiere que se responda es: el eros, tal como Esquines lo concibe, ¿comporta actos físicos o los excluye? El erómenos «que no cae en la corrupción», ¿se resiste a toda maniobra de seducción y persuasión, sea del tipo que sea?, ¿rechaza todos los 'favores' o sólo rechaza los regalos y las promesas que puedan dar lugar a insinuaciones sobre su posible prostitución? *Diaphtheírein*, de la misma familia que *adiaphthórōs*, significa «arruinar», «destruir»; con un complemento de persona, significa actuar de tal modo que la gente se comporte, sienta o piense de forma que perjudique su papel en la comunidad; en este sentido se aplica a la seducción de una mujer casada (por ejemplo, en *Lys*. I 16), al soborno de un juez o funcionario o bien (en el famoso caso de Sócrates) a hacer que los jóvenes no respeten la tradición ni la autoridad. Puede que Esquines quiera sugerir que el buen erómenos nunca es seducido; incluso puede que su segunda antítesis entre «ser objeto de eros sin caer en la corrupción» y «prostituirse» implique un rechazo a emplear el término 'eros' para una relación en la que hay «corrupción», *i.e.*, contacto físico bajo cualquier pretexto. No obstante, la inclusión en las dos antítesis de la palabra 'pago', asociada a las connotaciones económicas de *adiaphthórōs* («que no cae en la corrupción» a causa de las promesas y las perspectivas de ganancia, en Dem. XVIII 298), da un relieve particular a su silencio sobre la sumisión por razones que no sean la ganancia, y es igualmente significativo que no se pronuncie sobre el erastés, quien naturalmente busca satisfacer sus deseos. Su problema, al suscitar hostilidad contra Timarco, era adoptar las reglas más severas compatibles con el modo en que se sabía que él mismo se había comportado como erastés.

El autor del discurso erótico atribuido a Demóstenes ([Dem.] LXI) dice (§ 1) que un erastés *díkaios* «nunca hará ni pedirá nada vergonzoso»; pero esto deja sin resolver el problema de qué es lo que convierte un acto en vergonzoso (cf. p. 146 sobre Pl. *Smp*. 185b).

Citando una ley que impedía a los esclavos el acceso a los gimnasios y «ser amantes de un niño de condición libre y cortejarlo» (§§ 138 s.), Esquines argumenta que el legislador, por implicación, ha exhortado a los ciudadanos a las cosas buenas que estaban vedadas a los esclavos. La forma del argumento es: I) a los esclavos se les prohíbe *x*; II) a los esclavos también se les prohíbe *y*; y III) todos nosotros sabemos que la ley promueve *x*; luego IV) la ley promueve *y*. Así, en § 139:

> El legislador no impidió que el hombre libre se enamorara (*sc.* de niños), charlara con ellos o los siguiera, y no consideró que semejante situación fuera un daño para el niño, sino una prueba de su castidad.

Es decir, venía a ser como si se pusiera a prueba la castidad del niño, y se asume que el niño supera la prueba. Y a continuación señala:

> Pero, dado que el niño no es responsable y aún no es capaz de distinguir entre un hombre con buenas intenciones y su contrario, él (*sc.* el legislador) alecciona al hombre enamorado y pospone las conversaciones de *philía* a la edad en que el niño tiene una inteligencia más madura; que un erastés cortejara a un niño y velara por él le pareció la mejor salvaguarda y protección de su castidad.

Aquí las recomendaciones del orador son precisas: es permisible cortejar a un niño por estar enamorado de él, pero no lo es expresar abiertamente las propias emociones de cualquier otro modo hasta que el niño sea suficientemente mayor para juzgar sobre el carácter de alguien. ¿Qué edad es ésa?, ¿y quién decide en cada caso cuándo el niño es suficientemente grande?, ¿y qué relación se designa como «conversaciones de *philía*»?

3. Eros y amor

Philía significa «amor» en general; el verbo es *phileîn*; el adjetivo *phílos* significa «querido (para...)», con el matiz posible de «propio», «próximo (a...)»; cuando *phílos* se usa como sustanti-

vo significa «amigo» (cualquier grado de la escala que va del trato informal pero agradable a la relación íntima que dura ya mucho tiempo) o bien «pariente», uno de los seres «amados» o «más próximos y queridos», a los que uno está unido por un vínculo de derechos y deberes excepcionales. Este grupo de palabras se aplica al amor entre padres e hijos, como en *Las nubes* de Aristófanes (79-83):

> ESTREPSÍADES: Ahora me pregunto yo cómo puedo despertarlo del modo más dulce. (*Nervioso*) ¡Fidípides! ¡Fidíííípides!
> FIDÍPIDES (*despertándose*): ¿Qué pasa, padre?
> ESTREPSÍADES (*con solemnidad*): Dame un beso y pon tu mano en la mía.
> FIDÍPIDES (*accediendo*): Aquí la tienes. ¿Qué pasa?
> ESTREPSÍADES: Dime: ¿me quieres (*phileîs*)?
> FIDÍPIDES: Claro que sí, te lo juro.

La misma pregunta puede plantearse en un contexto sexual, como en un pasaje de *El banquete* de Jenofonte (9.6) en que un par de danzantes, que están actuando en una fiesta privada, representan la leyenda de Dioniso y Ariadna:

> Oían a Dioniso preguntarle si lo amaba (*phileî*), y a ella jurar con tanta pasión que... todos los presentes habrían jurado que el muchacho y la muchacha verdaderamente se amaban (*phileîsthai*). No parecía que hubieran aprendido los movimientos, sino que eran personas que tenían la oportunidad de hacer lo que ansiaban desde hacía tiempo. Al final los invitados los vieron abrazarse y marcharse como si se fueran al lecho...

Efectivamente, la pregunta «¿Me quieres?» puede hacerse en circunstancias en las que «¿Te sientes atraído/a sexualmente por mí?» sería tan ociosa como forzada. Ahora bien, su sentido varía en función de si la hace el varón a la mujer o la mujer al varón. El deseo carnal intenso refuerza el amor, por lo general lo crea y a veces es creado por el amor (cf. Pl. *Lys.* 221b); en el *Eutidemo* platónico (282b) se considera que los *phíloi* de un niño abarcan a «quienes dicen ser sus erastái». No es de esperar que los griegos

distingan siempre explícitamente entre eros y amor.[43] Homero, de hecho, emplea el sustantivo *philótēs* (*philía* es término posthomérico) en expresiones decorosas para la unión sexual como «la *philótēs* y el lecho» y «unirse en *philótēs*», e igualmente para denotar relaciones de amistad y afecto entre Estados, familias e individuos. Los poemas de temática homosexual, tanto los arcaicos como los helenísticos, están llenos de declaraciones de amor. Dado que el sustantivo *paiderastḗs* y el verbo *paiderasteîn* no entran en el metro elegíaco, que era de forma casi inexcusable el preferido para este tipo de poesía, los poetas los reemplazan por *paidophilḗs* y *paidophileîn* (por ejemplo, Teognis 1345 y 1357, Glauco 1 y Meleagro 80.2). *Agapân*, «estar satisfecho (con...)» y *aspázesthai*, «acoger con entusiasmo (a...)», «estar contento (con...)», se coordinan a menudo con *phileîn* (como en Pl. *Lys.* 215d, 217b y 220d); *agápē*, el nombre abstracto correspondiente a *agapân*, se lo apropiaron más tarde los autores cristianos para designar un amor del que la sexualidad está ausente,[44] pero en R20 una mujer semidesnuda tendida sobre un lecho lleva el nombre de «Ágape», y en el griego clásico no hay ninguna palabra para «amor» que excluya la sexualidad en aquellos casos en que la sociedad admite el componente sexual de una relación. En [Dem.] LXI *agapân* denota la actitud del erastés hacia el erómenos (§ 6) y de las diosas hacia Ganimedes y Adonis (§ 30).

Una relación heterosexual, en la literatura romántica o en la vida real, puede comenzar con la fugaz visión de un sutil gesto y

43. En Anaxilas (fr. 22.24): «Ellas (*sc.* las prostitutas) no reconocen abiertamente... que ellas *erôsi* y *philoûsi*, ni que gozarán haciendo el amor», se especifican tres aspectos diferentes de una misma emoción, pero el segundo y el tercero están implícitos en el primero. En *Leyes* 836e-837d, Platón trata con gran desconfianza el eros como una mezcla inexplicable de la *philía* que equivale a necesidad y deseo y la *philía* que existe entre quienes se sienten atraídos por sus afinidades; el pasaje es sorprendentemente distinto de los de obras anteriores y supone un estadio más alejado de las actitudes griegas corrientes hacia el eros y el amor.

44. Cuando Nygren 30 afirma que «en Eros y Ágape tenemos dos conceptos que en origen no tienen nada que ver el uno con el otro», presumiblemente se refiere a los conceptos denotados por estas palabras en los escritores cristianos. Armstrong 105 s. y Rist 79 s. critican a Nygren por adoptar un punto de vista tan estrecho del 'egoísmo' de Eros tal como lo concibe Platón.

culminar en una manifestación de amor como no ha habido otra igual. El hecho de que en Occidente se haya asumido durante mucho tiempo que el eros homosexual es básicamente diabólico puede ser la causa de cierta reticencia, incluso por parte de quienes rechazan de inmediato la condena de la homosexualidad *per se*, a reconocer que el eros homosexual puede inspirar tanta devoción generosa como el heterosexual.[45] Ciertamente, ésta fue explotada con buenos resultados para fines militares, pues el erastés y el erómenos mostraban mutuamente su disposición a afrontar el dolor y la muerte (cf. pp. 283 s.), y en la Antigüedad tardía hallamos historias de grandes gestos (cf. Plu. *Amat.* 761C: un tal Terón se cortó el pulgar y retó al erastés rival a que hiciera lo mismo).[46] La anécdota más singular de este tipo, sin embargo, es de comienzos del siglo IV a. C.; en *La anábasis* (VII 4.7), Jenofonte habla de un hombre que quería morir por un joven del que sólo sabía lo que el estímulo visual de su belleza física podía decirle:

> Un tal Epístenes de Olinto, un *paiderastḗs*, vio a un muchacho hermoso recién llegado a la madurez... a punto de ser ejecutado. Corrió hacia Jenofonte y le suplicó que intercediera por el hermoso mozo. Jenofonte se acercó a Seutes y le pidió que no ejecutara al muchacho, explicándole las inclinaciones (*trópon*)[47] de Epístenes y añadiendo que, cuando en una ocasión había reclutado una compañía con la mirada puesta únicamente en la belleza de sus componentes, Epístenes había sido un bravo luchador a su lado. Seutes preguntó: «Epístenes, ¿aceptarías morir por este muchacho?». Epístenes ofreció su cuello y dijo: «Golpea si el muchacho así lo dice y si me va a estar agradecido». Seutes preguntó al mozo si debía golpear a Epís-

45. Parte de responsabilidad tiene también el (incorrecto) postulado siguiente de que todo hombre envuelto en una relación homosexual es afeminado y de que el afeminamiento implica cobardía.
46. El suicidio juega un papel conspicuo en estas historias, como en el fragmento 1.16 de Conón, donde el erómenos se suicida porque el erastés, cansado de las exigentes pruebas que se le imponían y de no recibir recompensa alguna, muestra públicamente su preferencia por otro joven. Otro tanto pasa con el asesinato, como en Plu. *Amat.* 768F y *Amat. narr.* 2.3 (772F).
47. Sobre este término, cf. pp. 107 s.

tenes en su lugar. El muchacho no lo consintió, sino que le suplicaba que no matara a ninguno de los dos. Entonces Epístenes rodeó al muchacho con su brazo y dijo: «Ahora, Seutes, tendrás que luchar conmigo por él, porque no lo abandonaré». Seutes se echó a reír y dio el asunto por zanjado.

La apelación de Epístenes a Jenofonte no se basaba en los méritos del muchacho en cuanto agente moral, sino en el horror de destruir un objeto hermoso, en este caso humano y vivo. Se trata de un modo de pensar que con frecuencia conduce a la crueldad y la insensibilidad –en la medida en que hace olvidar que lo que se tiene delante es una persona– y que abre así la vía a la manipulación,[48] pero Epístenes, que aspiraba únicamente a la gratitud tras la muerte, díficilmente puede ser acusado de ofrecer un pago por favores sexuales, a menos, quizá, que se la hubiera jugado por la realización de una fantasía de la infancia: una bella princesa es amenazada de muerte, un soñador ofrece con bravura su propio pescuezo al cruel rey, el rey se emociona de corazón, nadie muere y la bella princesa cae en brazos del soñador unida a él por un agradecimiento eterno... sólo que en este caso la princesa es un varón.

Si un hombre está enamorado de una mujer y ella corresponde a su eros, de ella se dice que *anterân* (Xen. *Smp.* 8.3, referido a un joven matrimonio), y el eros que ella siente genera amor;[49] véase el argumento de *El banquete* platónico (179b) según el cual Alcestis superaba tanto a los padres de su marido Admeto «en amor a causa de su eros» que aceptó morir en su lugar. En una relación homosexual, sin embargo, no se espera que el erómenos corresponda al eros del erastés; la palabra *anterastḗs* significa «erastés rival», no aquel que devuelve eros por eros, y merece señalarse que en *El banquete* de Platón (192b) el varón predominantemente homosexual, cuando no *paiderastḗs*, es *philerastḗs* (*i.e.*, «quiere mu-

48. Cf. *GPM* 159 s., 240-242 y 296-298.

49. Naturalmente, un hombre espera que, aun cuando una mujer no corresponda plenamente a su eros, con todo lo amará; lo que se dice en Xen. *Hierón* 1.37 y 7.6 con referencia principalmente a una relación homosexual (cf. p. 84), se aplica igualmente a las heterosexuales. Cf. p. 91 sobre *agápē*.

cho a su erastés»). La distinción puede en ocasiones no ser operativa en el griego tardío (cf. *Suda* μ 497, donde un erastés se suicida por desesperación y su erómenos, de duro corazón, sigue su ejemplo «correspondiendo a su eros» [*anterastheís*] finalmente), pero el uso clásico lo ilustra el *Fedro* de Platón (255d), donde la naturaleza de eros se explica en términos metafísicos:

> Él (*sc.* el erómenos) está enamorado, pero de qué, no es capaz de saberlo... Posee un *antérōs*[50] que es la réplica del eros (*sc.* del erastés), pero lo llama –y cree que es– no eros, sino amor (*philía*).

La diferencia de emociones de los dos participantes en la relación se subraya en *El banquete* de Jenofonte (8.21):

> Por lo demás, en la unión el niño no participa como una mujer del placer del hombre; perfectamente sobrio, contempla al otro ebrio de deseo sexual.

Por plantearlo sin ambages, ¿qué saca el erómenos de su sumisión al erastés? La respuesta griega convencional es: no placer físico (cf. Pl. *Phdr.* 240d); si así fuera, incurriría en la desaprobación y sería tratado como *pórnos* (cf. p. 163) y pervertido (cf. pp. 252 s.). Bromas más bien pesadas se leen en Asclepíades 46 sobre el tema «Ahora que ya no puedes es cuando quieres»; los epigramas sobre el tema «Pronto serás demasiado viejo y ya será demasiado tarde» (Alceo de Mesene 7 y 8, Fanias 1 y Timocles 1) implican: «No tendrás la satisfacción de ser deseado y admirado».[51]

Lo que el erastés aspira a engendrar en el erómenos no es eros, sino amor. Esto resulta claro del empleo de *antiphileîn*, «amar a cambio», en el pasaje del *Hierón* de Jenofonte citado anteriormente e ibíd. 1.34 s., *Mem.* II 6.28, *Smp.* 8.16 y 8.19, Pl. *Phdr.* 255d-256a y *Smp.* 217a y 218c. Resulta también con claridad del pasaje de *El banquete* de Platón (182c) relativo a «el eros de Aris-

50. En Plu. *Lyc.* 18.9 *anterân* significa «ser un rival (hostil) en eros».
51. *Debe recordarse que la penetración anal puede resultar agradable a la persona penetrada (*cf. *Eglinton 155 s.);* cf. *también pp. 219 s. sobre la masturbación del erómenos por el erastés.*

togitón y el amor (*sc.* resultante) de Harmodio (*sc.* por Aristogitón)». El amor que la admiración y la gratitud inspiran por el erastés, combinado con la compasión, induce al erómenos a conceder los 'favores' y a realizar los 'servicios' que el erastés desea de un modo tan manifiesto como apasionado; en ese caso, evidentemente, hay amor por ambas partes, pero eros sólo por una, y, por supuesto, cabe la posibilidad de que un erómenos deteste a su erastés (Pl. *Lys.* 212b), tal como una mujer puede detestar a un hombre que está obsesionado con ella y no la deja en paz ni un momento. Esquines (I 133) se figura al general que defiende a Timarco haciendo una alabanza del «amor (*philía*) de Patroclo y Aquiles, que debió su ser, según se dice, al eros», y en § 142 se extiende sobre este tema:

> Homero tiene muchas ocasiones de hablar de Patroclo y Aquiles, pero guarda silencio sobre su eros y no ofrece ninguna especificación (*epōnymía*, «nombre añadido») sobre la naturaleza de su amor (*philía*), por juzgar que el grado extraordinario de su afecto (*eúnoia*, «benevolencia», «buena voluntad») resultaba evidente a los oyentes sensibles (lit. «educados», «cultivados»). Hay un pasaje en el que Aquiles dice... que a su pesar ha roto la promesa que hizo a Menecio, el padre de Patroclo, porque había declarado que lo traería de vuelta a Opunte sano y salvo si Menecio enviaba a Patroclo a Troya con él y lo confiaba a su cuidado. De donde es obvio que fue por eros por lo que tomó a Patroclo a su cargo.

(Esto es «evidente» sólo sobre la asunción de que el erómenos dependía, en cierta medida, del erastés y de que el erastés era responsable de él; en *El banquete* (179e-180b) Platón presenta a Patroclo como el erastés y a Aquiles como el erómenos, cuyo sacrificio de la propia vida fue inspirado por una admiración profunda.)[52]

En la medida en que el lenguaje del eros era impreciso (y parece, por lo que Esquines dice de Homero, que la reticencia era *de rigueur*) y el comportamiento en público era decoroso y cir-

52. Sobre las vicisitudes de la leyenda de Aquiles y Patroclo, y en particular sobre el tratamiento que le dio Esquilo, cf. pp. 291 s.

cunspecto (en Xen. *Smp.* 1.2 Calias invita a su erómenos Autólico a cenar no solo, sino en compañía de su padre, y es elogiado [8.11] por hacerlo así), la existencia de una relación homosexual sólo podía ser, para todo el que no fuera ni el erastés ni el erómenos, asunto de especulaciones. El 'servicio' o el 'favor' que A deseaba de B, ¿era una tierna sonrisa, su buena disposición a acompañarlo a presenciar una carrera, o qué? En *El banquete* de Jenofonte (8.24), Sócrates se disculpa por su «tosquedad» al mencionar el contacto físico homosexual en una generalización, aun cuando únicamente habla de besos y caricias; en 8.41 se disculpa exactamente en los mismos términos por estar extremadamente serio en una fiesta en que la gente desea estar relajada. Cuando Alcibíades cuenta a los invitados a la fiesta de Agatón su intentona de hace tiempo de seducir a Sócrates, deja claro (Pl. *Smp.* 217b y 217e) que está rompiendo las reglas de una conversación educada de un modo muy sorprendente. Ni sabemos ni podemos saber si había erastái y erómenoi que se abstenían del contacto físico; si se lo hubieran preguntado,[53] quizás hubieran dicho siempre que sí lo hacían, pero en una sociedad educada las convenciones los protegían de las preguntas directas; a fin de cuentas, en la mayoría de las culturas heterosexuales no es corriente preguntar a A: «Sí, pero ¿no te has follado aún a B?», independientemente de la avidez con que C y D debatan sobre la cuestión.

53. El no-erastés de Pl. *Phdr.* 234a supone que un erastés que ha conseguido de un muchacho lo que deseaba, se jactará de ello luego ante sus amigos dando el nombre del muchacho. Quien expresa este parecer, sin embargo, está desplegando todos los argumentos que se le pasan por la mente para poner al muchacho en contra de sus erastái. A partir de la analogía con sociedades heterosexuales en las que incluso los fornicadores más atareados evitan dar el nombre de las mujeres con las que se acuestan, podemos dudar que la jactancia fuera lo común y no podemos suponer que contara con la aprobación de la sociedad. Cuando Jenofonte (*Hell.* V 3.20) dice que Agesípolis compartía con Agesilao «conversaciones de juventud, caza, caballos y *paidikôn*», los lectores griegos probablemente entenderían «... conversaciones sobre *paidiká*», pero es posible que signifique (cf. p. 48, n. 31) «conversaciones triviales».

4. *Cortejo y enfrentamiento*

Dos de las tres alegaciones específicas que Esquines espera encontrar (§ 135) son «me pongo pesado en los gimnasios» y la implicación en «las injurias y los golpes que he recibido como resultado de esta actividad». La segunda alegación la admite como verdadera (§ 136), con tan pocos signos de avergonzarse que fácilmente podemos imaginar que las palabras fueron dichas con cierto orgullo; el juicio implícito en la primera alegación, naturalmente, lo rechaza con su silencio, por más que acepta y repite su contenido: «Yo mismo he sido *erōtikós* y sigo siéndolo» (cf. § 135: «y que he sido erastés de muchos»).

El gimnasio en general y la escuela de lucha (*palaístra*) en particular[54] daban la oportunidad de mirar a los niños desnudos, haciéndose notar discretamente a alguno de ellos con la esperanza de llegar a hablarle (porque el gimnasio funcionaba como un centro social para el ocio de los varones) e incluso tocarlo de un modo sugestivo, como si fuera accidentalmente, mientras se pelea con él (cf. Pl. *Smp*. 217c: «He peleado a menudo con él sin la presencia de nadie allí..., pero nunca he ido más allá»). En *La paz* de Aristófanes (762 s.) se habla de «rondar las *palaístrai* con la intención de seducir a niños», y en *Las aves* (139-142) un personaje concibe el encuentro con un niño hermoso que ha «abandonado el gimnasio tras un baño» como una ocasión de hacer progresos en una seducción homosexual. Ciertas escenas introductorias de los diálogos platónicos ofrecen una vívida impresión de las situaciones que crea la presencia de muchachos excepcionalmente hermosos en las escuelas de lucha. En el *Cármides* (153d), Sócrates, que acaba de llegar a la escuela de lucha de Táureas tras una prolongada ausencia de Atenas, ha preguntado a Critias cuál de los jóvenes es ahora «el que destaca por su cultura (*sophía*), por su belleza o por ambas»; Critias, entonces (154a),

54. La escuela de lucha unas veces formaba parte del gimnasio (como se deduce del uso que hace Esquines en I 138 de «gimnasios» al comentar las palabras «en las escuelas de lucha» de la ley citada) y otras era un establecimiento aparte; cf. Oehler 2009 s.

> miró en dirección a la puerta, por donde había visto entrar a varios jóvenes peleándose entre sí y a una multitud que los seguía.
>
> «En lo que concierne a los hermosos (*kalôn*) –dice–, creo que lo sabrás de inmediato. La gente que está entrando es la vanguardia, los erastái de aquel que hoy por hoy es considerado el más hermoso de todos.»

Una vez que el joven en cuestión –Cármides, el sobrino de Critias– ha entrado (154c):

> Me maravilló su estatura y su belleza y me dio la impresión de que todo el mundo en la sala estaba enamorado (*erân*) de él, de tan asombrados y desconcertados que se quedaron cuando entró; además, había otros muchos erastái que lo seguían.

De modo similar, en el *Eutidemo* (273a) el joven Clinias es seguido por «gran número de erastái, incluido Ctesipo». Al principio, Ctesipo se sienta a cierta distancia mientras el muchacho habla con los sofistas Eutidemo y Dionisodoro, pero se acerca cuando Eutidemo se echa hacia delante y le dificulta la contemplación de su erómenos (274b-c). En el *Lisis* (206e) descubrimos a niños y jóvenes de pie y juntos en la escuela de lucha de Mico; el hermoso Lisis llega y se sienta con Sócrates y Ctesipo sólo cuando un muchacho de la misma edad, Menéxeno, el sobrino de Ctesipo, ha hecho otro tanto, y el joven Hipótales, perdidamente enamorado de Lisis, se coloca en un sitio poco visible en el extremo del terreno «por temor a importunar a Lisis» (207b).

Un erastés que formase parte de un grupo como el descrito por Platón no podía esperar que sus sentimientos pasaran mucho tiempo inadvertidos. Hemos visto (p. 89) que 'seguir' a un niño se considera un comportamiento manifiestamente erótico en una ley que Esquines cita (§ 139) e interpreta en el sentido de que permite, incluso anima, al erastés a contemplar el objeto de su eros en silencio desde una distancia prudencial. Esto puede que se ajustara a un patrón ideal de comportamiento, un elemento en la ritualización del eros homosexual, pero el límite entre las impor-

tunaciones silenciosas y las verbales no está bien definido y es fácil de cruzar. El no-erastés del *Fedro* platónico (232a-b) no reconoce ese límite:

> Es inevitable que mucha gente tenga conocimiento de la existencia de los erastái (*i.e.*, identifique a los erastái de un erómenos dado) y que los vea siguiendo a aquellos de los que están enamorados y dedicando su tiempo a este empeño, de tal modo que, cuando a ellos (*sc.* erastés y erómenos) se les ve conversando, asumen que el deseo (*sc.* del erastés) de estar juntos[55] se ha realizado o está a punto de realizarse.

Los jóvenes que llegan por delante de Cármides a presencia de Sócrates estaban «peleándose». ¿Por qué motivo? Puede que Platón se refiera tan sólo a las bromas groseras de los jóvenes, por más que *loidoreîsthai*, «vilipendiar», «escarnecer», sea una palabra bastante fuerte. Pero ¿a propósito de qué eran «las injurias y los golpes» de Esquines? Los miembros del jurado difícilmente habrían podido aceptar de él la protesta de que su único objetivo era rescatar a niños recatados y virtuosos de los deseos de los «bestias»; pelearse por erómenoi, por mujeres o por ambos provocaba a todos asociaciones suficientemente familiares, como las que se indican en un pasaje de Jenofonte (*Anab.* V 8.4) en el que éste se dirige a unos soldados que se han quejado de su trato brutal:

> ¿Os he pedido algo y os he golpeado si no me lo dabais? ¿Os he pedido algo a cambio? ¿Me he peleado por un *paidiká*? ¿Me he emborrachado y os he dado una paliza?

Estas palabras recuerdan la disputa que dio lugar a la *Defensa contra Simón* de Lisias, en que las pretensiones enfrentadas de Simón y del orador sobre el joven de Platea eran de una naturaleza bastante material. Hay un pasaje análogo de naturaleza heterosexual en el discurso IV de Lisias, resultado de una reyerta

55. Teniendo en cuenta el contexto, esta expresión debe de ser (como a veces en otros pasajes) un eufemismo para el coito.

en la que, al parecer, el orador se ha quedado con una mujer a la que su adversario y él habían pagado a medias (§ 9):

> No le avergüenza llamar «herida» a su ojo amoratado ni que lo lleven en camilla ni fingir estar a las puertas de la muerte, y todo por causa de una prostituta, con la que puede quedarse, que yo no se la disputaré siempre que me devuelva mi dinero.

Es más, Lisias (III 43) trata la pelea con Simón como si formara parte de la misma categoría que una pelea corriente por una mujer:

> Sería tremendo que cada vez que uno resultara herido a resultas de una riña por una borrachera, por haber jugado a las carreras, por un insulto o por disputarse una hetera..., fuerais a aplicar unas penas tan rigurosas y tan tremendas.

Compárese también el discurso LIV de Demóstenes (§ 14), mucho más cercano en el tiempo a Esquines:

> Y dirá que en la ciudad hay multitud de hijos de buena familia que se entregan al tipo de travesuras propias de la juventud..., y algunos de ellos están enamorados de heteras; y su hijo es uno de ellos, y a menudo ha propinado y recibido golpes por una hetera; he ahí el modo en que se comportan los jóvenes.

Suena al tipo de pelea en que se enzarzan personas que rivalizan por la posesión de un objeto sexual; la representación de una esclava maltratada y arrastrada, con la inminente intervención de alguien que quiere llevarla en otra dirección, es un motivo nada infrecuente de las pinturas vasculares de época arcaica y de comienzos de la clásica, y el fin que persiguen los enérgicos varones de estas pinturas no es precisamente la discusión filosófica. Un erómenos con la condición de ciudadano, a salvo de un trato semejante en virtud de la ley que reprime la *hýbris* (cf. pp. 70-77), está en la situación de una hembra animal –aves incluidas– que, con una indiferencia que aparenta paciencia, espera el resultado del ruidoso conflicto entre los machos. Precisamente, el hecho de que sea

peligroso ponerle la mano encima sin su consentimiento, e incluso contraproducente imponerle su compañía sin una invitación clara, perpetúa la convencional incertidumbre de saber exactamente qué pasará, si al final se marcha con un erastés antes que con el otro.

5. Poesía homosexual

No conservamos ninguno de los poemas amorosos (*erōtiká*) que Esquines compuso, pero podemos deducir su carácter del material poético que conservamos de tal naturaleza, sobre todo del libro II de Teognis y la *Corona* de Meleagro; los encomios en verso y prosa con que Hipótales, enamorado de Lisis, aburría a sus amigos hasta la extenuación (Pl. *Lisis* 204c-d) parecen haber sido del tipo pindárico, en conmemoración de los antepasados del muchacho (ibíd. 205c-d). La colección teognídea contiene unos poemas que posiblemente no hablaban en absoluto de sexo (por ejemplo, 1381a-b), otros que podían referirse tanto al eros heterosexual como al homosexual (1231, 1275, 1323-26 y 1386-89) y muchos más que se expresan en términos de amistad y enemistad, de lealtad y traición o de buen y mal consejo (1238a-40, 1243-48, 1257 s., 1311-18, 1351 s., 1363 s. y 1377-80), versos que no estarían fuera de lugar en poesías de carácter didáctico, moralizador o político. Algunos, a los que en otras circunstancias se daría una interpretación no sexual, revelan su naturaleza sólo mediante una breve pero explícita mención de la hermosura de un muchacho (1259-62 y 1279-82) o del eros[56] del poeta (1337-40, 1341-44, 1345-50 y 1357-60 [el «fuego de eros»]). El dístico 1327 s. es más explícito cuando declara que el poeta no dejará nunca de «acariciar» al joven mientras su mejilla sea imberbe. El poeta pide al joven que lo «escuche» (1235-38, 1319-22 [porque «eros es difícil de soportar»] y 1365 s.); «pide» con la esperanza de que el muchacho «dé» (1329-34); espera «gratitud» o «favores» a

56. Con «el poeta» me refiero a la *persona* que el poeta asume al componer un determinado poema; no sabemos qué poemas –si alguno hay– expresan los sentimientos de sus autores por muchachos reales de una época concreta.

cambio de su benevolencia o su benefacción (1263-66). El muchacho escapa, el poeta lo persigue: en 1287-94 la huida del muchacho se compara con la de la legendaria Atalanta, quien rehuyó el matrimonio pero acabó cediendo; en 1299-1304 se le recuerda a un muchacho que su belleza no durará mucho tiempo (cf. 1305-10, un aviso a un «mozo cruel» que, como el poeta ahora, se encontrará un día con el rechazo a «los trabajos de Afrodita», *i.e.*, a hacer el amor); en 1353-57 la «persecución» puede verse o no coronada por el éxito (cf. 1369 s.). El «éxito» se expresa figuradamente en 1278c-d:

> Como un león confiado en su fuerza, he atrapado con mis garras
> un cervato de debajo de la cierva, pero no he bebido su sangre.[57]

Éste es también el primer dístico de 949-954, que continúa con el mismo tenor («Escalé las altas murallas, pero no saqueé la ciudad»). Evidentemente, el editor que segregó los poemas homosexuales de Teognis en el libro II no pensó que los versos 949-954 fueran homosexuales; si hubiera prestado más atención a los poemas que siguen (955-962) puede que hubiera cambiado de parecer (véanse sobre todo 959-962, sobre no volver a beber de una fuente que está «ahora llena de barro» [cf. Calímaco 2.3]).

En los versos 1355 s., Teognis se muestra inusualmente explícito al felicitar a un erastés que puede «dormir todo el día con un lindo mozo». Hay, sin embargo, unos cuantos poemas que a un ateniense del siglo v, y probablemente también a los griegos de otras épocas y lugares, les parecerían repletos de alusiones a la cópula, por ejemplo: 1249-52, donde se compara a un muchacho con un caballo que, «harto de cebada», ha «regresado a nuestro establo en busca de un buen caballero»;[58] 1267-70, con la queja

57. En el fragmento 714 de Cidias, citado en Pl. *Chrm.* 155d, el muchacho hermoso es el león, y el adulto impresionable, el cervato golpeado y consumido por el deseo.

58. *Hēníochos*, lit. «el que sujeta las riendas», designa al cochero (los caballos «soportan» [*phérein*] el carro, y por tanto al cochero que va subido en él); *epembátēs* (acuñado por Anacreonte) puede designar tanto al cochero como al que monta en la grupa de un caballo.

de que un muchacho que «ama (*phileî*) a quien tiene presente» (*i.e.*, el erastés de turno) es como un caballo que no se preocupa por su cochero que yace en el polvo, sino que, «mientras esté saciado de cebada, transportará a quien lo suceda»; 1361 s., donde el poeta dice al muchacho que se ha «descarriado de mi *philótēs*», que él (el muchacho) «se ha estrellado contra un escollo» y se ha «agarrado a un cable podrido».[59] 'Cebada' (*krithaí*) en la jerga cómica vale por «pene»;[60] «cable podrido» (*saprós*) se emplea figuradamente en *Las avispas* de Aristófanes (1343), donde Filocleón pide a una muchacha que agarre su vetusto pene, y el fragmento 417 de Anacreonte muestra que las imágenes del caballo, las riendas y el jinete se emplean con frecuencia para el coito entre hombre y mujer.[61] Además, el verso 1270 («ama al hombre de turno») encuentra responsión en 1367 s.:

> Un muchacho muestra gratitud, mientras que una mujer no tiene un compañero fijo; siempre ama al hombre que tiene presente.

Entre los epigramas que en la Antigüedad se atribuyeron (aunque no unánimemente)[62] a Platón, uno (10) se dirige al difunto Dión en términos extravagantes: «¡Oh, Dión, que me has enloquecido de amor el corazón!», y otro (3) representa al poeta a punto de morir de gozo al besar a Agatón (no el tragediógrafo) en la boca (cf. p. 150). Algunos poemas helenísticos son más crudamente fisiológicos que todo lo anterior, pero la mayoría tratan de amor, deseo, dolor, gratitud y demás emociones en unos términos que, por lo general, son estrictamente –lexicográficamente, podríamos decir– compatibles con la suposición de que el erastés no

59. La expresión «te estrellaste... y te agarraste...» no aclara si el hecho de agarrarse a un cable podrido fue la causa o la consecuencia del naufragio.
60. Cf. Henderson 119 s.
61. Aunque el término *epembátēs* en este poema de Anacreonte significa, casi con toda seguridad, «jinete»; cf. *supra* n. 58.
62. Cf. Aulo Gelio XIX 11.1 sobre el dístico dedicado a Agatón: «Muchos de los escritores antiguos sostienen que estos versos son de Platón». Muchos epigramas griegos se atribuyen simultáneamente a numerosos personajes. Otros se citan sin mencionar a su autor. Finalmente, algunas atribuciones son históricamente imposibles.

desea en absoluto nada más que monopolizar la presencia y la conversación del erómenos cuya belleza admira. Sólo cuando insistimos, como es obligado, en considerar términos como «persecución» y «éxito» en tanto que realidades concretas, sólo entonces resulta claro hasta qué punto las convenciones disfrazan la expresión del eros homosexual. Estas convenciones son, precisamente, las que permiten a Esquines negar (§ 136) que sus poemas tengan el significado que les daban sus detractores.

C. Naturaleza y sociedad

1. El instinto natural

Hay un pasaje de Esquines, y sólo uno, que sugiere que la heterosexualidad es natural, mientras que la homosexualidad es antinatural; el pasaje figura después de haber citado detalles de la ley que impide a las mujeres adúlteras acudir a los festivales y santuarios públicos (§ 185):

> Y ahora, mientras que vuestros antepasados distinguían con tanta nitidez entre las conductas vergonzosas y las honorables, ¿vais a absolver a Timarco, cuando es culpable de las prácticas más vergonzosas? ¿A Timarco, un hombre con un cuerpo de hombre, pero que ha cometido transgresiones (lit. errores) de mujer?[63] ¿Quién de vosotros castigará de ahora en adelante a una mujer que sea sorprendida en flagrante delito? ¿No merecerá la acusación de incoherencia tratar rigurosamente a la que infringe según su naturaleza, pero prestar atención como consejero (*sc.* en el Consejo o la Asamblea) a aquel que se ha ultrajado (*hybrísanti*) a sí mismo contra su naturaleza?

El juicio es claro. Ahora bien, si Esquines verdaderamente quiere decir que las relaciones homosexuales son en general antinaturales, está adoptando un punto de vista únicamente expuesto en un filón de la tradición platónica (cf. pp. 249 s.) y que contradice cuanto hay

63. Sobre 'error' cf. *GPM* 152 s.

de implícito en numerosas afirmaciones de naturaleza no filosófica de su tiempo (incluido su propio § 136). Lo que es más importante, está contradiciendo el punto de vista que adopta en § 138, donde llega a la conclusión (cf. p. 89) de que la ley positivamente anima a los ciudadanos varones al 'cortejo' de un niño hermoso:

> Nuestros antepasados, al dictar leyes sobre las prácticas y las conductas que obedecen a las necesidades naturales (lit. «aquellas cosas que son necesarias por naturaleza»), prohibieron a los esclavos hacer aquello que, en opinión de nuestros antepasados, los hombres libres deberían hacer.

Viene luego la referencia a la prohibición a los esclavos de frecuentar los gimnasios y, a continuación, la cláusula que prescribe el castigo para el esclavo que se enamore de un niño de condición libre. Un escoliasta de Esquines de la Antigüedad tardía o de comienzos de la Edad Media añadió las palabras «buenas o malas» a «conductas que obedecen a las necesidades de la naturaleza», con el fin de referir el pasaje a la decisión moral en su nivel más general, y las palabras interpoladas aparecen en una rama de la tradición manuscrita.[64] Pero «aquellas conductas buenas o malas que obedecen a las necesidades de la naturaleza» (o que son «inevitables», «necesarias», etc.) no es una expresión que refleje los modos griegos de hablar y pensar sobre el bien y el mal; otra significación que podría atribuirse a las palabras fuera de este contexto, «bienes y males esenciales», no tiene sentido aplicada a los gimnasios y al eros homosexual. Por otra parte, la expresión «conductas que obedecen a las necesidades de la naturaleza» encuentra paralelos en el ático clásico referida al instinto sexual y al impulso universal de poseer a quienes son hermosos. En *Las nubes* de Aristófanes (1075-82), el Argumento Peor aborda el tema de «las necesidades naturales» y lo ilustra mediante el ejemplo de un hombre que se enamora de una mujer casada y comete adulterio con ella. «La naturaleza lo quiso», dice un personaje de Me-

64. La interpolación de palabras y sintagmas que pretendían clarificar no es infrecuente en la tradición textual de Demóstenes y Esquines; es más patente en unos manuscritos que en otros.

nandro (*Epitr.* 1123, citando a Eurípides [fr. 265a]) como atenuante de una violación, y añade: «y la naturaleza no se preocupa de las leyes»; en el fr. 840 de Eurípides, Layo, refiriéndose a la violación de Crisipo por él perpetrada, dice con impotencia: «Estoy en mis cabales, pero la naturaleza me empuja». Es difícil en estas circunstancias explicar «las necesidades naturales» de Esquines sin asumir que considera la reacción homosexual de un varón ante la belleza de otro como algo natural.

Si ése hubiese sido su parecer, Jenofonte habría estado de acuerdo con él. En un pasaje del *Hierón* (1.31-33) representa al poeta Simónides conversando con el tirano Hierón:

> «¿Qué quieres decir, Hierón? ¿Me estás diciendo que el eros por el *paidiká* no crece (*emphýesthai*) en un tirano (*sc.* del mismo modo que en otra gente?) ¿Cómo es, entonces, que estás enamorado de Daíloco...?». Hierón dijo: ... «Mi pasión (*erô*) por Daíloco es quizá por aquellas cosas que la naturaleza nos empuja a querer de los hermosos, pero siento un deseo muy fuerte de conseguir el objeto de mi pasión (*sc.* sólo) con su amor y su consentimiento».

Este «quizá» debe entenderse a la luz de la opinión, expresada por el muy serio joven Araspas en la *Ciropedia* de Jenofonte (V 1.9-17), de que hablar de ser «empujado» al eros por la belleza es una evasiva inmoral; es dudoso que Jenofonte compartiera por completo esta opinión, puesto que más adelante describe cómo Araspas, encargado de custodiar a una mujer hermosa, «fue vencido por eros, cosa que difícilmente puede sorprender» (ibíd. 1.19), y, en consecuencia, «fue empujado a tratar de persuadirla de tener una relación con él» (VI 1.31). Debe recordarse que *anánkē*, «impulso», «necesidad», y el adjetivo *anankaîos* no siempre designan lo que es absolutamente inevitable e ineludible, sino, a veces, fuerzas que pueden ser vencidas mediante una resistencia resuelta o aprietos de los que se puede salir airoso con tenacidad e inteligencia.[65] No obstante, esto no afecta al hecho de que los términos en que se hace referencia a las emociones heterosexual y homo-

65. Cf. Dover (1973a) 65. Sobre el 'impulso' sexual cf. Schrekenburg 54-61.

sexual sean los mismos. El adversario de Simón (Lys. III 4), apurado por tener que describir su relación homosexual a una edad de la que cabría esperar discreción, dice: «Todos los hombres sienten deseos».

Aparte de la «naturaleza» (*phýsis*) de la especie humana, todo ser humano tiene su propia «naturaleza», *i.e.*, un modo en el que se ha desarrollado mental y físicamente, e independientemente de las características que uno tenga, cabe esperar que las tenga en mayor grado que unos y en menor grado que otros. La asunción griega de que unas personas son más homosexuales que otras no tiene por qué sorprendernos. La prueba más clara es la historia que Platón pone en boca de Aristófanes en *El banquete* (189c-193d): los seres humanos eran originalmente dobles, cada uno con dos cabezas, cuatro piernas, dos aparatos genitales, etc., pero Zeus ordenó su bisección, y desde entonces (como ocurre a menudo en los cuentos populares, se ignora la temporalidad y se borra la distinción entre especie e individuo)[66] cada uno de nosotros vaga en busca de su «otra mitad» y se enamora de ella cuando la encuentra. En la historia los productos de un doble originario de sexo masculino son varones homosexuales (191e-192c) que se casan y engendran hijos «empujados por la costumbre y no por sus inclinaciones naturales» (192b); los productos de un doble originario de sexo femenino son mujeres homosexuales (191e); los restantes son heterosexuales, productos de un originario con los sexos masculino y femenino. La variabilidad de las personas en relación con su orientación sexual (determinada genéticamente, como en la historia de Aristófanes) se reconoce de pasada en la referencia de Esquines al «extraordinario entusiasmo de Misgolao por las relaciones homosexuales» (§ 41) y en el empleo que Jenofonte hace de *trópos* –«modo», «carácter», «disposición», «inclinación»– al describir el comportamiento del extravagante *paiderastḗs* Epístenes (cf. p. 92); cf. además el empleo que Esquines hace del término *prohaíresis* (p. 67). Esquines se plantea (§ 140) sustituir *érōs* por *trópos* como término más apropiado para el sentimiento que inspiró a Harmodio y Aristogitón (por supuesto, le resultaría

66. Cf. Dover (1966) 41-45.

provechoso privar a la defensa del enorme apoyo que podría conseguir a partir del mágico nombre de los tiranicidas):

> Aquellos cuyo valor no tiene parangón, Harmodio y Aristogitón, fueron educados por su casto y legítimo eros (¿es 'eros' la palabra correcta, o 'inclinación'?) para ser hombres tales que todo aquel que alaba sus hazañas tiene la sensación de que el encomio que les dedica no hace nunca justicia a sus gestas.

(Sin embargo, debemos señalar que puede que Esquines escribiera: «su casto y legítimo eros, o como quiera que se le deba llamar, para ser hombres...»).[67]

Aunque de maneras diferentes, tanto Afrodita como Eros son personificaciones de las fuerzas que nos hacen desear a otras personas y enamorarnos de ellas. En la medida en que el término *aphrodísia*, literalmente «cosas de Afrodita», designa la relación sexual, y el verbo *aphrodisiázein* «mantener relaciones sexuales», existe cierta justificación para la generalización de que la actividad sexual en su conjunto es del ámbito de Afrodita, y la fijación obsesiva del deseo en una persona, lo que llamamos «enamorarse», del ámbito de Eros. No nos sorprenderá que la distinción, aunque implícita en muchos textos literarios griegos, no se explicite en ningún sitio. Tampoco que no hubiera una visión griega coherente de la relación entre Afrodita y Eros como divinidades personales; en el período arcaico se consideraba que Eros había nacido en un estadio de la historia del mundo muy anterior a Afrodita; el período clásico tiende a hacer de él su servidor o agente, y en la literatura helenística es con frecuencia su hijo, consentido y revoltoso. Además, la noción de que la deidad femenina inspira la pasión heterosexual y la masculina la homosexual surge únicamente como una presunción helenística en Meleagro 18:

67. «Como quiera que...» es, literalmente, «sea el *trópos* que sea», y la inserción de «sea el que sea» fue sugerida por Baiter y Sauppe en 1840, para obtener el sentido «... legítimo eros, o como quiera que se le deba llamar, para ser hombres...». No obstante, esta corrección no es precisa desde el punto de vista gramatical, ni por el estilo ni por el sentido.

> Afrodita, divinidad femenina, enciende la llama que nos hace enloquecer por las mujeres, mientras que Eros sujeta las riendas del deseo masculino. ¿Adónde volverse? ¿Al niño o a su madre? Sostengo que la propia Afrodita dirá: «El osado niñato tiene las de ganar».

En Teognis (1304 y 1319 s.), la belleza del erómenos es un «don de Afrodita», y entre los epigramas helenísticos hallamos varios (por ejemplo, Asclepíades 1 y Meleagro 119) en los que es Afrodita quien ha hecho que un hombre se enamore de un niño.

Aphrodísia puede designar la cópula homosexual, como en el *Hierón* de Jenofonte (1.29, donde se contrasta *paidikà aphrodísia* con «*aphrodísia* de la procreación», y 1.36) y en sus *Recuerdos de Sócrates* (I 3.8). De hecho, a una referencia a los *aphrodísia* sólo puede seguirle un ejemplo de carácter homosexual. Así, en *Agesilao* 5.4, al hablar del sobrehumano autodominio del rey espartano Agesilao en relación con los *aphrodísia*, Jenofonte escoge como ejemplo una ocasión en la que el rey evitó besar a cierto joven persa, a pesar de la ofensa que le hacía al negarse a cumplir con la costumbre persa,[68] porque se había enamorado del joven y temía dar un paso que pudiera avivar aún más sus sentimientos. Si Agesilao consideraba que las relaciones homosexuales no eran correctas, sin duda Jenofonte no pensaba que impulsar esas relaciones fuera un baldón en un personaje por el que sentía una admiración sin reservas. Compárese con un pasaje del *Económico* de Jenofonte (12.13 s.):

> En mi opinión –dijo Iscómaco–, quienes se afligen por su amor al sexo (*dysérōtes tôn aphrodisíōn*, lit. «enamorados, para su desgracia, de la unión sexual») no pueden aprender a cuidar de nada más que de su amor. No les resulta fácil descubrir anhelo o cuidado más placentero que el cuidado del ser amado (*paidiká*)...

Lo mismo ocurre cuando se considera la actividad sexual en asociación con el gasto y el placer,[69] como en *La anábasis* de Jenofonte (II 6.6):

68. Es razonable deducir del pasaje que besarse no era el modo habitual de saludarse entre los griegos de tiempos de Jenofonte, a no ser entre padres e hijos, hermanos o amigos excepcionalmente próximos y queridos.
69. Cf. *GPM* 178-180 y 210 s.

Clearco tenía tantas ganas de gastar su dinero en la guerra como (*sc.* otros tienen de gastarlo) en sus *paidiká* u otros placeres.

Los *Recuerdos de Sócrates* de Jenofonte (II 1.21-33) ofrecen una versión de una famosa composición alegórica en la que Pródico presentaba a la Virtud y el Vicio[70] dando a elegir a Heracles entre dos géneros de vida. En 1.24 el Vicio dice:

No dedicarás ni un pensamiento a la guerra y a la acción, sino que pasarás todo tu tiempo pensando en qué comida o bebida agradable puedes encontrar, o qué contemplación o sonido podrá procurarte placer, o qué fragancia o contacto, y en compañía de qué *paidiká* serás feliz.

En estos tres pasajes Jenofonte podría haber dicho 'hetera' en vez de '*paidiká*', pero no lo hace. A ellos puede sumarse una curiosidad procedente de un catálogo de curas milagrosas experimentadas por enfermos que dormían en el santuario de Asclepio en Epidauro, que se lee en una inscripción de finales del siglo IV a. C. (*IG* IV 1^2.121.104):

Un hombre (*sc.* tenía) una piedra en el pene. Tuvo un sueño. Se vio manteniendo una relación sexual con un hermoso niño. Al eyacular (*exoneiróssōn*)[71] expulsó la piedra, y la recogió y salió con ella en las manos (*sic*).

«Muchacho o mujer» (en este orden, dado que los griegos también decían «los niños y las mujeres» en contextos no sexuales) aparecen a veces como si la diferente orientación del apetito sexual

70. El término *kakía*, cuando se predica de una persona, significa básicamente «inutilidad», y sus principales ingredientes son la cobardía, la indolencia y el fracaso –por egoísmo o incapacidad– a la hora de afrontar las propias obligaciones.
71. Un escolio al verso 16 de *Las nubes* de Aristófanes, que posiblemente (aunque no necesariamente) proviene de comienzos del período helenístico, dice: «*Oneiropoleîn* se aplica a quienes tienen un sueño, mientras que *oneirṓttein*, a aquellos que emiten su semen durante la noche, como les ocurre a quienes sienten un deseo, cuando se imaginan con sus *paidiká*».

no fuera importante. Así, en *La anábasis* de Jenofonte (IV 1.14), cuando los comandantes han tomado la decisión de liberar a todos los prisioneros:

> Los soldados obedecieron, salvo si alguno había ocultado, por desearlos, a un muchacho o a una mujer de los hermosos (*sc.* cautivos).

En un pasaje de *Las leyes* de Platón (840a) el movimiento de la argumentación prácticamente impone un orden inverso (cf. pp. 248 s.), pero merece la pena destacar la concurrencia de 'muchacho' y 'mujer':

> ¿No hemos oído todos hablar de Ico de Tarento por sus victorias en Olimpia y en otros sitios? A causa de su determinación de vencer..., se dice, nunca tocó a una mujer ni tampoco a un muchacho durante todo el período de entrenamiento intensivo.

La buena disposición de un hombre a tomar una y otra dirección difícilmente puede encontrar una expresión más clara que en Meleagro 18, citado anteriormente, y en otros poetas epigramáticos para quienes son variadas tanto sus propias experiencias como las de otros; es el caso de Calímaco 11:

> Calignoto juró a Jónide que a nadie querría, ni hombre ni mujer, más que a ella... Pero ahora arde de fiebres masculinas, y la pobre muchacha... ya no cuenta para nada.

Compáremoslo con otros poetas. Asclepíades (37) se lamenta de que «las llamas masculinas» que ahora lo atormentan son mucho más fuertes que el «eros femenino», en la medida en que los hombres son más fuertes que las mujeres. Meleagro (94) despide a Terón y Apolódoto una vez que el «eros femenino» goza de su favor (el «apretón de un culo peludo» se lo deja a los «pastores que montan a sus cabras»). El epigrama anónimo *HE* 1 contiene la desesperación de un hombre que ha tenido una aventura con una hetera, otra con una doncella y, ahora, una tercera con un joven del que tan sólo obtiene «miradas y vanas esperanzas».

Las alusiones al «deseo por los hermosos» son necesariamente ambiguas, puesto que el genitivo plural tiene una misma forma para los dos géneros, y en otras circunstancias el masculino vale para ambos sexos. Encontramos el nominativo plural masculino usado incluso en pasajes como Xen. *Cyr.* V 1.14: «*hoi kaloí* no obligan a otros a enamorarse de ellos», donde el contexto de la afirmación es heterosexual y su ejemplificación, la siguiente:

> Las gentes de bien desean oro, buenos caballos y mujeres hermosas, y sin embargo son capaces de contenerse y de no poner sus manos sobre ninguno de ellos de forma injusta.

Puesto que la segregación de las mujeres era un rasgo de la mayor parte de las comunidades griegas, de forma que las mujeres y las hijas de los ciudadanos no se dejaban ver en público con demasiada frecuencia y las heteras que conocían bien su trabajo tendían a imitar esta discreción para no abaratarse (cf. pp. 141 s.), la publicidad asociada con los modernos *pin-ups* era más cosa de hombres que de mujeres. El epigrama anónimo *HE* 33, dirigido a un varón cuya figura y encanto se dice que «subyugan a los mozos» (v. 5), puede interpretarse (si quisiéramos, incluso ahora, minimizar el alcance de la homosexualidad griega) como una referencia a su efecto en *algunos* mozos, pero el epigrama anónimo *HE* 17, la súplica a un persa llamado Aribazo («más bello que la Belleza», v. 18) para que no «derrita entera (*sc.* la ciudad de) Cnido», no tiene en cuenta una limitación semejante. En Asclepíades 20 una muchacha llamada Dorción, que es *philéphēbos*, *i.e.*, «que ama a los efebos» (*éphēbos*, en sentido estricto, es un varón de dieciocho o diecinueve años), es descrita como persona experimentada en explotar sus gustos homosexuales:

> Dorción... sabe, como un joven, lanzar el veloz dardo de Afrodita, a la que todos acogen, fulminando de deseo el ojo (*sc.* de quien la contempla);[72] con un sombrero colgado sobre el hombro, su manto (*sc.* de joven varón) dejaba ver un muslo desnudo.

72. Podría defenderse la traducción «relampagueando de deseo en sus ojos»; en ambos casos la cuestión es que la mirada de ella suscita el deseo en quien la contempla.

Un varón que tiene uno o más erastái y está acostumbrado a las atenciones y a la admiración de varones de más edad puede enamorarse de una muchacha, y no se sugiere que en una coyuntura semejante sufra un conflicto interior mayor que el que experimenta quien actúa exclusivamente en el terreno de las relaciones heterosexuales o exclusivamente en el de las homosexuales. Compárese con el epigrama 61 de Meleagro:

> El exquisito Diodoro, lanzando llamas a los mozos, ha sido capturado por los ojos coquetos de Timarión, y el agridulce dardo[73] de Eros está en su interior. Un milagro es lo que veo: el fuego es consumido por el fuego y arde.

En Theocr. II 44 s., una muchacha abandonada por su joven amante lanza un conjuro para traerlo de vuelta, declarando a Ártemis:

> Tanto si es una mujer como si es un hombre quien duerme a su vera, se ha olvidado de mí, como, según dicen, Teseo se olvidó... de Ariadna.

Dice «hombre» (*anḗr*), no «joven» ni «niño», y probablemente debemos entender (cf., sin embargo, p. 139, n. 106) que ha pasado de un papel activo en la relación con ella a otro activo con otra mujer o a uno pasivo con un hombre. Timarco, según Esquines (§§ 42 y 75), estaba justamente en esa situación cuando era mantenido por Misgolao como un costoso prostituto; se gastó su dinero en festines suntuosos, el juego, las heteras y las jóvenes instrumentistas y, más tarde, presuntamente mostró un apetito heterosexual muy desarrollado, dedicándose a perseguir a las mujeres de otros hombres durante una magistratura en Andros (§ 107) y a dilapidar con una hetera famosa un dinero adquirido deshonestamente (§ 115).

Todas estas consideraciones sugieren que la antítesis que Esquines establece en § 185 entre «conforme a la naturaleza» y

73. Las «heridas» de los mortales causadas por los «rayos» o las «flechas» de Eros son un lugar común en la poesía griega.

«contrario a la naturaleza» no se basa en una asignación simplista de la homosexualidad a la categoría de lo antinatural; debe buscarse una explicación diferente. Hay una a mano: la creencia griega generalizada en que las mujeres carecían del sentido de la moral y de la firmeza de propósitos que permite a los varones resistirse a las tentaciones de la seguridad, la comodidad y el placer,[74] unida a la idea de que las mujeres disfrutan de la unión sexual con más intensidad que los hombres. Dada, además, la asunción de que el papel pasivo en una relación homosexual masculina no procura placer físico (cf. p. 94), cabía deducir que, mientras que las mujeres tienen una inclinación natural al adulterio (de hecho, esta deducción contribuía a justificar racionalmente la segregación de los sexos, que impedía a las mujeres entrar en contacto con sus potenciales amantes), los varones no tienen esa inclinación natural a la sumisión homosexual. Igualmente, la prostitución femenina podía considerarse coherente con el papel «naturalmente» subordinado y dependiente de las mujeres respecto a los hombres, en tanto que el hombre que escoge un papel de prostituto se subordina «de forma antinatural» a otros hombres. Todos los testimonios que tienden a apoyar la hipótesis de que los griegos consideraban el deseo homosexual masculino como algo natural se refieren al elemento activo de la relación; ahora debemos tomar en consideración las numerosas pruebas de que para ellos la diferenciación entre los papeles activo y pasivo en una relación homosexual era de la mayor importancia.

2. *El físico masculino y el femenino*

Critias el ateniense, que fue asesinado en el año 403 a. C., habría dicho (B48), según la cita que de él hace Dión de Prusa en época romana, que

> en los varones, la apariencia (*eîdos*, «figura», «forma», «tipo») más hermosa es la que tiene un aire femenino, y en las mujeres, lo contrario.

74. Cf. *GPM* 98-102 y Hopfner 370-372.

Se desconoce el contexto de la afirmación, y no es en modo alguno seguro que estuviera hablando de seres humanos y no de caballos o perros, animales que interesaban mucho a los griegos de buena familia. Si se refería principal o exclusivamente a seres humanos o si estaba haciendo una generalización que pudiera extenderse a ellos, puede que sólo hubiera querido decir que los seres humanos de sexo masculino eran más admirados por su hermosura antes de que les creciera la barba y que la estatura era un atributo admirado en las mujeres.[75] Quizás más importante es que Critias, cuyo punto de vista en política, moral y religión lo separaba de la mayoría de sus conciudadanos,[76] no puede ser considerado portavoz de ninguna ciudad, época o clase, y su afirmación no puede usarse, salvo que encuentre un sólido apoyo en testimonios independientes, para mostrar que los rasgos femeninos en un joven o un niño eran un estímulo del deseo homosexual.

En los chistes populares de nuestros tiempos, a pesar de buena parte de la evidencia que nos procura el trato cotidiano que podamos tener con varones homosexuales,[77] el estereotipo homosexual es extremadamente persistente: consiste en un hombre de rasgos delicados y cuerpo menudo que imita a las mujeres en su porte, gestos, ademanes y voz y que, en consecuencia, merece los calificativos de «marica» o «afeminado». En ningún momento de la denigración que Esquines hace de Timarco se le describe como alguien de apariencia o maneras afeminadas, sino «supe-

75. Jenofonte (*Oec.* 10.2) se refiere a una mujer que calzaba chapines para parecer más alta de lo que era.

76. En *Sísifo*, obra teatral atribuida en la Antigüedad tanto a Eurípides como a Critias, el protagonista, un legendario rey de Corinto, exponía la teoría de que la religión era una ingeniosa invención para reforzar las leyes (Critias B25). Sísifo fue, en cualquier caso, un hombre impío, y los dioses lo castigaron por su impiedad, pero a pesar de ello la teoría que se pone en su boca es interesante desde el punto de vista intelectual. Critias fue el alma de la reducida oligarquía que, con el apoyo de Esparta, gobernó Atenas tras la derrota y rendición de la ciudad. Tras enajenarse prácticamente todos los apoyos que podría haber tenido, fue muerto en batalla contra los demócratas, cuando éstos volvieron a Atenas. La tradición posterior lo consideró un monstruo.

77. Cf. Westwood 83-90 y D. J. West 74-76.

rior a otros en apariencia» (§ 75), *hōraîos* (§ 42; cf. § 126) y *eúsarkos* (§ 41). «Superior...» es un sintagma que Esquines también aplica (III 162) a un joven con el que Demóstenes mantuvo una relación homosexual. *Hōraîos*, «que ha alcanzado el grado de madurez (para...)», aplicable a cualquier ser vivo animal o vegetal, cuando se aplica a personas denota la edad en la que uno resulta más atractivo y deseable, y en griego moderno ha reemplazado a *kalós* en el sentido de «bello», «hermoso», «encantador» (mientras que *kalós* ha pasado a ser el término corriente para «bueno»).[78] *Eúsarkos*, que etimológicamente quiere decir «de buenas carnes», es una palabra inusitada, que Jenofonte empareja (*Lac.* 5.8) con «de buen color» y «bien fornidos» y contrasta con «abotargado, feo y débil» (cf. el verbo *eusōmateîn,* lit. «estar en buena forma», *i.e.*, «ser grande y fuerte»). Cuando Timarco, en un momento posterior de su vida (§ 26), arrojó su manto durante un apasionado discurso ante la Asamblea, mostró una figura «en malas condiciones y envilecida por culpa de la bebida y de su repulsivo modo de vida»; este último sintagma se refiere, como es natural, a su propensión a la gula y a las relaciones heterosexuales (cf. §§ 42 y 75). En términos generales, Esquines da por sentado que los muchachos de los que se enamoran y por los que se pelean los hombres (aun en el caso de que los propios muchachos no muestren ninguna inclinación a 'conceder sus favores' al vencedor) son los que toda la gente, de cualquier sexo, edad o 'inclinación', consideraría excepcionalmente hermosos (§§ 136 y 155-157). Entre ellos se cuentan destacados atletas (§§ 156 s.), y dado que los erastái sienten predilección por los gimnasios (§§ 135 y 138; cf. p. 97), una piel bronceada y una musculatura desarrollada deben considerarse atributos atractivos. La hipótesis encuentra apoyo en casos particulares anteriores y posteriores a Esquines. El joven Autólico, cuya belleza, «como una luz en la oscuridad», dejó mudos de asombro a todos los invitados de la fiesta descrita en *El banquete* de Jenofonte (1.8-10), acababa de ganar el pancracio (una feroz mezcla de boxeo y lucha) en los Juegos Panatenaicos (ibíd. 1.2). Por su parte, Alceo de Mesene (9) alaba por su

78. Cf. *GPM* 69-73.

victoria olímpica a un tal Pitanor, descrito hiperbólicamente como el «segundo hijo de Afrodita»; expresa su deseo de que Zeus no sienta la tentación de llevárselo al Olimpo en sustitución de Ganimedes y ruega también por que el poeta reciba del «divinal muchacho» una recompensa por su «afinidad de sentimientos». Finalmente, el autor del epigrama anónimo *HE* 30 se jacta de haber besado a un muchacho «profusamente manchado de su sangre» tras una victoria pugilística.

Las sospechas de cierto cambio de gusto en relación con los varones de aspecto afeminado a lo largo del siglo IV (puede incluso que algo antes) encuentran apoyo en el análisis de la evolución de la representación humana, de sus posturas y sus gestos, en las pinturas vasculares. Hasta mediados del siglo V los ingredientes más sorprendentes y constantes del patrón de belleza masculina (cf. pp. 34 s.) son: hombros anchos, pecho fornido, pectorales desarrollados, músculos grandes sobre las caderas, cintura delgada, nalgas prominentes y muslos y pantorillas robustos. Ejemplos de este patrón general son: B76*, B271*, B342*y B502* (jóvenes cortejados); B486* (joven copulando con un erastés); R12 (joven atleta); R55* (Teseo); R305* (atleta niño vencedor); R313*, R326 y R332 (jóvenes atletas con jabalina o disco); R336*, R458* y R494* (atractivos jóvenes varones); R340; R701 y R783* (Apolo); R348*, R833* (Ganimedes); R365 (Heracles); R406* (niño o joven perseguido por Posidón); R716 (joven cortejando a un niño); y R737 (joven apoyado en una rodilla). Para detalles específicos añádanse: muslos gruesos en B20 (corredor), B526 (joven) y R1115 (joven atleta); muslos y pantorrillas gruesos en R1067 (joven a la carrera); pecho especialmente fornido en R1047* (muchacho o niño). Ejemplos que aportan una confirmación negativa son B80*, con sátiros barrigudos, y R261, donde un joven rollizo protesta ante los reproches y las burlas de sus compañeros. La importancia relativa de la cara y el cuerpo es ilustrada con claridad por Platón en *Cármides* 154c-d:

> «¿Qué piensas del joven, Sócrates?», dijo Querefonte. «¿A que tiene un rostro hermoso?» «¡Maravilloso!», respondí. «Pues bien», dijo, «si accediera a quitarse el manto, te olvidarías por completo de

la cara, de tan perfecta que es su belleza» (lit. «de tan hermoso que es en cuanto a su aspecto»).

Los muslos parecen haber sido un estímulo poderoso, a juzgar por Sófocles (fr. 320, según el cual los muslos de Ganimedes «han inflamado a Zeus») y Esquilo (fr. 228, donde Aquiles, compungido, rememora los muslos de Patroclo); cf. pp. 292 s.

Los desnudos masculinos son mucho más numerosos que los femeninos en las pinturas vasculares de la época arcaica y de comienzos de la clásica. Al pintar figuras femeninas, el pintor ocasionalmente refleja las diferencias en la configuración de las caderas, el abdomen y las ingles, que son consecuencia de la diferencia de las pelvis masculina y femenina. Ejemplos de observación atenta son: R8, R321, R571, R671, R805, R809, R917, R930, R1107, RL2, RS26* y RS81. En numerosas ocasiones, sin embargo, los cuerpos masculino y femenino se distinguen tan sólo por la presencia o la ausencia de senos y genitales; buen ejemplo de ello es R712*, donde vemos juntos a hombres y mujeres (también conviene prestar atención a las macizas pantorrillas de las mujeres), e igualmente visibles son los hombros especialmente anchos y los recios senos de las mujeres representadas en R20, R86, R152, R476, R733, R813 y R938. En concreto, las mujeres pueden ser representadas con una musculatura prominente sobre la cadera, lo cual es característicamente masculino; la joven instrumentista de R309 es el ejemplo más sorprendente, por lo pronunciado de sus ingles y la agresividad de su postura y su gesto; compárese, además de R20 (etc.), ya citado, R682* (una muchacha acariciada por un hombre), R926 y R1135* (este último tan sólo es un fragmento, pero el torso que aparece en él combina senos de mujer con unas caderas exageradamente masculinas).

Parece que cada pintor ha adoptado una fórmula para la cara y se ha atenido a ella consistentemente cada vez que representaba a divinidades y a mortales y cuando no había motivos para introducir rasgos ridículos o temibles. Estas fórmulas muestran una significativa variación mínima durante un largo período y en un gran número de pintores; todos aprueban una frente de altura moderada y una nariz estrecha, con un labio inferior que tiende a

estar relleno sin ser grueso, el mentón pronunciado y redondeado y los ojos imponentes pero (tras las postrimerías del siglo VI) de tamaño normal. Por el contrario, los sátiros tienen una frente muy despejada o arrugada bajo una hirsuta pelambrera, ojos saltones, narices muy respingonas y labios grandes y gruesos (por ejemplo, B80*, R6 y R235), mientras que los hombres feos de la comedia (como las máscaras cómicas) pueden presentar uno o más rasgos de los sátiros (como BB16* y RS163) o, por el contrario, narices marcadamente aguileñas y mandíbulas huesudas (por ejemplo, RS159 y RS171).

Aunque algunos pintores de vasijas de figuras negras distinguían los rostros femeninos de los masculinos sin barba dotando a estos últimos de unos ojos más abiertos y descarados, lo normal en todas las épocas fue dotar a ambos sexos de los mismos contornos faciales; véanse, por ejemplo, R659* (Orfeo y ménades), R750* (joven y mujeres) y R958* (jóvenes y mujeres). También era una práctica normal conferir a los dos sexos la misma estatura; R303* es inusual, en la medida en que muestra a un joven mucho más alto que la muchacha a la que abraza (cf. R514). La ausencia casi generalizada de vello en el torso de ambos sexos en las pinturas vasculares (excepción hecha del joven de R12 y del hombre con barba de R455*) no refleja tanto una asimilación de los hombres a las mujeres como una consistente tendencia a asimilar los varones adultos a los jóvenes. Esto es también patente en la ausencia de vello púbico, que es verosímil en las pinturas de Ganimedes (por ejemplo, R348*, R692 y R829*), pero nada realista en jóvenes de más edad y en héroes jóvenes (como R55*, R57 y R387).

Puede argumentarse que, mientras que las mujeres eran, por lo general, asimiladas a los hombres en las pinturas vasculares hasta mediados del siglo V, a partir de entonces los hombres fueron progresivamente asimilados a las mujeres. Esta inversión en la asimilación es especialmente perceptible en las posturas relajadas, en las que todo el peso recae sobre un pie, y el torso, en consecuencia, no está completamente vertical. La gente puede sentarse, permanecer de pie y caminar como le parezca o como exijan las convenciones de su tiempo –no estoy sugiriendo que las diferencias físicas entre los sexos determinen diferencias de pos-

turas–, pero a la hora de analizar las posturas en las pinturas vasculares no es viable tratar por un lado la forma de las caderas, por otro la impresión general que produce la figura y por otro la distribución de la grasa subcutánea (dejo a un lado las copas de figuras rojas tempranas, en las que lo que a nosotros pueden parecernos poses curiosamente afectadas deberían considerarse tentativas de inscribir a un personaje en una composición circular [como R454*], aunque debe destacarse la semejanza en el tratamiento de una mujer y un joven en R471* y R472*).[79] En R958* un joven, aunque tiene sus pies firmemente asentados sobre el suelo, avanza una cadera con una forma característicamente femenina, y el pintor ha mostrado la línea que va de la cadera a la ingle sólo superficialmente. Las figuras masculinas que están de pie o sentadas, especialmente los jóvenes y las deidades jóvenes, no pueden distinguirse por su posición de las femeninas: RL4, RL64 y RS26* (hombre y mujer), RS56, RS60, RS64 (compárese con la mujer de RS77), RS68 (compárese con la mujer de RS69), RS85 (Dioniso; compárese con la mujer de RS89) y RS109. De pie, los héroes pueden adoptar posturas 'afeminadas' y aun así tener caderas marcadamente masculinas, como RS28 y RS32 (Heracles); ahora bien, las caderas de los jóvenes héroes Orestes y Pílades en RS101 son femeninas, como también las del hombre de RS27. También el vientre del hombre puede ser redondeado, poco, pero lo suficiente para sugerir una vida regalada y nada atlética, como el Orestes de RS31 y el joven de RS73; cf. Dioniso y un sátiro en RS52. Dioniso puede darnos una impresión general de blanda gordura (*e.g* RL32), y ésta es una característica generalizada en buena parte de las pinturas italiotas de Eros y otros seres sobrenaturales del estilo: RS16, RS113, RS129, RS133 y RS137. Algunos de estos Érotes tienden al hermafroditismo (por ejemplo, en RS12* y RS13), y el de RS20* es indudablemente hermafrodita, con senos y genitales completamente desarrollados.[80] Desde comienzos del período clásico podemos reunir ejemplos esporádicos de jóvenes cuyos

79. Ilustrados ambos en Langlotz, lámina 20.
80. Cf. Delcourt (1966) 54-59 sobre el 'Eros andrógino' y (1961) 65 sobre la fantasía homosexual que se traduce en los retratos de hermafroditas.

pectorales son retratados de un modo tal que sugieren senos de mujer, por ejemplo R219* (joven), R1137, R946 (joven armado) y R1119 (joven armándose con gesto enérgico), pero dada la enorme diferencia de posturas y actitudes, estos ejemplos difícilmente se pueden considerar antecedentes de la 'feminización' generalizada que se constatará más tarde. Es, de hecho, la tendencia que se generaliza en las pinturas vasculares tardías (cf. pp. 32 s.), donde los sátiros se vuelven mansos y respetables y las furias ya no dan miedo, lo cual nos impide sacar demasiado partido del afeminamiento de sus figuras masculinas. El interés técnico por la representación del cuerpo en posturas relajadas era común a las pinturas vasculares y a las esculturas; toda forma artística tiene un grado de autonomía que orienta al artista hacia motivos interesantes que han explorado sus competidores o inmediatos predecesores y que lo absuelve de dar fiel expresión a los sucesivos cambios de gusto del público. No obstante, aun descartando como irrelevante para la historia de la homosexualidad el cambio de interés que se produce del vigor y la rigidez al reposo (o a un movimiento que se despliega entre paños ondulantes), no debemos ignorar las preferencias anatómicas que culminan en los retratos de hermafroditas y deberíamos tener en cuenta la posibilidad de que en el siglo IV los niños y jóvenes afeminados puedan haber estimulado el deseo homosexual con más frecuencia que siglo y medio antes.

3. El estilo masculino y el femenino

La comedia ática suele asumir que un hombre con rasgos físicos femeninos (por ejemplo, con escaso vello facial) o que se comporta de una manera que la sociedad ateniense define como femenina (por ejemplo, el llevar ropas delicadas), también busca desempeñar el papel sexual de la mujer en su relación con otros hombres y es buscado por ellos con este propósito. Sin embargo, las simplificaciones excesivas y las oposiciones radicales de la comedia merecen ser tratadas como ingredientes del mundo cómico (capítulo III.C) –un mundo tan convencional, a su manera, como el universo heroico de la tragedia–, de modo que en la presente

sección se prestará atención a las implicaciones de otros tipos de testimonios.

Cuando Esquines describe a Misgolao como alguien con «un extraordinario entusiasmo» por las relaciones homosexuales (§ 41), añade: «acostumbrado a tener siempre a su alrededor a cantores (*kitharōidoí,* «cantores con acompañamiento de lira») y músicos (*kitharistaí,* «tañedores de lira»). Las citas conservadas de comedias del siglo IV contienen tres referencias a Misgolao. Una de ellas, de Timocles (fr. 30), tan sólo nos dice que Misgolao era «excitado por jóvenes en la flor de su juventud». Más interesante es el fragmento 3 de Alexis:

> ¡Madre, por favor, no me amenaces con Misgolao, que no soy *kitharōidós*!

También hay un divertido juego de palabras en Antífanes (fr. 26.12-18):

> ¿Y quién será el primero en comprar este congrio de Sinope, que tiene espinas muy gordas? Misgolao no los come en absoluto. Hay, en cambio, un rodaballo (*kítharos*) del que, si lo ve, no podrá mantener sus manos apartadas. La verdad, la gente no se da cuenta de hasta qué punto éste se ha criado a base de todo tipo de *kitharōidoí*.

Estos comediógrafos seguían vivos y en activo en la época del proceso contra Timarco, pero las fechas de las tres obras dramáticas de las que están tomadas las citas no se conocen con certeza; así pues, cabe la posibilidad de que no estemos ante una confirmación independiente de lo que dice Esquines, sino ante la explotación cómica de sus alegatos. Dos generaciones antes, Eurípides había representado en *Antíope* (un drama famoso en la Antigüedad, pero que conocemos únicamente por fragmentos y citas) una discusión entre dos hermanos legendarios, Anfión y Zeto. Anfión (el *kitharōidós* por excelencia de la leyenda) vive entregado a las artes y las actividades intelectuales, mientras que Zeto es un granjero y un guerrero duro y recio. Zeto reprocha a Anfión (frs. 184, 185 y 187 N^2):

Esta Musa tuya es inquietante, inútil, perezosa, indolente y derrochadora.

. . .

La naturaleza te ha dotado de un corazón vigoroso, pero haces alarde de una apariencia externa que imita a las mujeres... Si te dieran un escudo no sabrías qué hacer con él, ni podrías defender a otros con un consejo osado y viril.[81]

. . .

Si un hombre en posesión de riquezas no cuida su casa, sino que la desatiende, y se deleita con la música y a darle caza se entrega siempre, nada logrará para su familia y su ciudad y de nada valdrá a sus amigos. Las cualidades innatas se echan a perder cuando uno es vencido por las delicias del placer.[82]

En su contestación (frs. 190, 192, 198 y 200 N²), Anfión alaba la música y el canto, critica a quienes viven vulgarmente absortos en la administración de sus bienes y declara que la inteligencia hace más por la salvaguardia de la ciudad que la fuerza.[83] La oposición entre la fatiga física, combinada con el entrenamiento del atleta y del soldado, y las actividades artísticas e intelectuales es un tema recurrente en la historia de la literatura griega; obviamente, las personas como Zeto siempre pueden reprochar a sus adversarios su afeminamiento, puesto que la música y el canto ayudan poco al desarrollo de los músculos de las piernas, y la dedicación a ellos no sirve para acumular riquezas.[84] En *El banquete* de Platón, Fedro (179d) habla con desprecio de Orfeo, quien según la leyenda no estuvo dispuesto a ofrecer su vida por estar con su difunta esposa en el otro mundo; era un «pusilánime, como cabría esperar de un *kitharōidós*». La predilección de Misgolao por los músicos puede implicar una aversión por su parte

81. Los dos atributos esenciales del guerrero eran el valor físico en el campo de batalla y un genio estratégico que diera ánimo a sus camaradas; cf. la alabanza que Odiseo hace de Neoptólemo ante el fantasma de Aquiles en *Od.* XI 506-516.
82. Sobre la posible alteración o degeneración del natural de un individuo, cf. *GPM* 90.
83. Fue lo que sostuvo Jenófanes, con energía y amargura, a fines del siglo VI a. C. (fr. 2).
84. Cf. *GPM* 163 s.

hacia los jóvenes atletas y los guerreros del tipo de los retratados en las pinturas vasculares tempranas.

La asociación de la lira con la belleza juvenil masculina no es infrecuente en la pintura. El joven de la pintura mural de Pesto tiene una, como también la tiene Eros en R527, R667 y R1143. Compárese con R27*, donde un niño con una lira es acariciado por un joven; R603* y R847, donde Jacinto, que sujeta una lira, es perseguido y atrapado por Céfiro; R634, con un hombre que persigue a un muchacho con una lira; R684*, donde un hombre tiende las manos para tocar las axilas de un joven que blande una lira para defenderse; R716; R875, donde un hombre ofrece una estregadera a un joven con una lira; y R912, con Titono blandiendo su lira para rechazar a la Aurora. Con todo, debe recordarse que enseñar a tocar la lira y a cantar con su acompañamiento era uno de los principales ingredientes de la educación secundaria de los muchachos atenienses; se ve claro en *Las nubes* de Aristófanes (964-972) y en el *Protágoras* de Platón (326a), y en el *Lisis* de este último (209b) se da por hecho que los padres del joven Lisis le piden que tome su lira y cante para ellos (cf. Ar. *Nubes* 1354-56). En consecuencia, es natural que esperemos encontrarnos a menudo con retratos de adolescentes de sexo masculino con liras y, al mismo tiempo, descubrir que hombres proclives a las relaciones homosexuales ocasionalmente podían sentirse atraídos por músicos a resultas de la estrecha asociación entre música y adolescencia.[85]

A este respecto, considero relevante otro pasaje del discurso *Contra Timarco*. Al parecer, Demóstenes tenía que soportar que lo llamaran '*Bátalos*', un nombre que los comentaristas helenísticos interpretaron como «culo» en un pasaje de Éupolis (fr. 82; contexto desconocido). Él sostenía (según Esquines I 126) que era un apodo que le puso su nodriza cuando era niño ('culoncete'); si el nombre original era '*Báttalos*' y sus adversarios lo deformaron maliciosamente, habrá significado «tartamudo», «tartaja». En cualquier caso, Esquines lo atribuye (§ 131) a «la falta de viri-

85. Existen, por supuesto, numerosas representaciones de hombres adultos, incluso de ancianos, que cantan con acompañamiento de lira; cf., por ejemplo, Napoli 124 con fig. 50 y lámina 2 (y el otro lado de R336*).

lidad y la *kinaidía*» de Demóstenes cuando niño (cf. II 99: «ciertas prácticas vergonzosas [*aischrourgía*] y *kinaidía*»). La «falta de virilidad» es una acusación que Esquines hace repetidamente a Demóstenes en sus últimos discursos, subrayando especialmente su falta de coraje: su carácter «no es nada viril, sino mujeril» (II 179), es un «cobarde desertor de su puesto» (III 155); cf. II 139, III 160, 209 y 247. Por vago que sea el término *kinaidía*, apenas cabe duda de que en I 131 y II 99 Esquines pretende acusar a Demóstenes de sumisión homosexual, y su argumento del pasaje anterior es que los hechos presentes justifican los rumores sobre el pasado de Demóstenes:

> Si alguien te arrebatara esos elegantes mantitos de lana y esas delicadas túnicas... y se los entregaran a los jueces para que los examinaran, me imagino que, a menos que se lo hubiesen advertido, no sabrían decir si lo que tenían entre sus manos eran ropas de hombre o de mujer.

En el pasaje, la «falta de virilidad» y las ropas femeninas están indudablemente vinculadas a la homosexualidad pasiva e, indirectamente, al físico femenino, en la medida en que uno esperaría que un hombre como el que describe Esquines se caracterizara por un desarrollo muscular por debajo de la media y por una sensibilidad anormal a la incomodidad y las privaciones.

El corolario aparente de Esquines III 162 (dieciséis años después del proceso de Timarco) es que el papel homosexual activo se combinaba en Demóstenes con gustos afeminados en la ropa y con diversas conductas indicativas de su «falta de virilidad»:

> Hay un tal Aristión, de Platea..., que de joven sobresalió en belleza y que vivió largo tiempo en casa de Demóstenes. Las versiones difieren acerca del papel que le tocó desempeñar (lit. «de lo que padeció o hizo»), y sería de lo más inapropiado que yo hablara de ello.

Que Aristión fuera de Platea y no de Atenas tiene su interés (cf. *supra* la sección II.A 3); las alternativas con que Esquines suscita la salaz especulación del jurado (del tipo «¿Quién hizo qué a

quién?»)[86] son, primera, que el propio Demóstenes asumía en ocasiones el papel pasivo, y segunda, que si Demóstenes adoptaba el papel activo, estaba explotando la disposición de un joven desvergonzado a prostituirse del mismo modo que Misgolao había explotado a Timarco. El hecho de que Demóstenes fuera realmente un erastés del joven en el sentido en que el propio Esquines declaraba ser *erōtikós* (§ 136) no hubiera sido una alegación con la que Esquines esperara dañar la reputación de un adversario (cf. § 171 y II 166, discutidos en pp. 85 s.). La ridiculización y el vilipendio del rival ante los tribunales respondían a una técnica muy próxima a la que encontramos en la comedia, y no excluían las invenciones malintencionadas;[87] ahora bien, los pasajes que acabamos de citar son representativos de la opinión popular por la manera en que explotan, con fines de política práctica, la asociación del afeminamiento con la homosexualidad pasiva.

Dado que los varones y las mujeres no nacen con colores diferentes, el color de su piel desde la niñez depende de su exposición al sol, lo cual, a su vez, está determinado por las actividades que impulsa o desaconseja la sociedad a la que pertenecen. Merece la pena destacar que en la Tumba del Zambullidor de Pesto, pintada a comienzos del siglo v, un joven cuya belleza resulta irresistible al hombre recostado en su mismo diván tiene la tez tan oscura como él,[88] y eso que el pintor disponía, para escoger los colores, de una libertad que no tenía el decorador de cerámica. Los griegos insistían en que los jóvenes se ejercitaran al aire libre y las mujeres permanecieran al abrigo del sol (las mujeres de *Las asambleístas* de Aristófanes, con la intención de disfrazarse de hombres para tomar la Asamblea, tienen que apañárselas para broncearse, vv. 62-64). Congruentemente, era una práctica normal en las pinturas vasculares arcaicas de figuras negras pintar a los hombres y los jóvenes de negro y a las mujeres de blanco; en las de figuras rojas (salvo

86. Al mismo tiempo, el orador se presenta a sí mismo como alguien que no desea mancillar los oídos del jurado con detalles desagradables.
87. Cf. *GPM* 30-33.
88. Napoli, láminas 1 y 6; *EG* 104 s.

unas pocas excepciones, sobre todo del siglo IV), tanto los varones como las mujeres aparecen en un color marrón rojizo. El contraste en las de figuras negras es particularmente sorprendente en B634*, donde diez parejas de hombres y mujeres que copulan ejemplifican la distinción de varones y mujeres pintados de negro y blanco respectivamente; ahora bien, los acompañan un hombre y un joven que realizan un coito intercrural, y ambos están pintados de negro. Las excepciones en las vasijas de figuras negras son esporádicas, y sus motivaciones, diversas: una pintura de estilo geométrico (siglo VII) presenta a Odiseo y sus camaradas en el momento de cegar al Cíclope con sus caras ligeramente coloreadas; los cuerpos de los compañeros y del Cíclope son negros, mientras que el de Odiseo es claro dentro de un grueso contorno negro;[89] un joven pintado de blanco corre en compañía de hombres pintados de negro en B686.[90] En algunos casos la pintura de las figuras suscita dudas sobre el sexo de la persona pintada (como en B382), y en otros (como B518), la pérdida desigual de la superficie blanca puede crear incertidumbre. Así pues, las pinturas vasculares de la época arcaica y de comienzos de la clásica no proporcionan un fundamento adecuado para suponer que una piel pálida, considerada deseable en las mujeres, también lo fuera en los jóvenes. El testimonio que aportan las pinturas vasculares de figuras rojas del siglo IV, en las que el blanco se usaba con liberalidad para las figuras femeninas, es más equívoco.[91] El propio niño Eros, con el que los poetas (por ejemplo, Alceo de Mesene 9; Asclepíades 21 y 38; Meleagro 82, 83 y 89) pueden comparar a un muchacho deseable (como cumplido supremo), es blanco en RL35 (donde también Tetis es blanca, mientras que las restantes figuras femeninas y, por supuesto, Peleo son marrones) y en RL41 (donde igualmente blanca es Procesión, mientras que Dioniso es marrón). Dioniso, antiguamente un dios barbudo, es concebido

89. Cf. Boardman (1973) fig. 39.

90. Cf. *CVA* Gran Bretaña 13, p. 15 sobre el uso del blanco en las pinturas vasculares de Clazómenas.

91. En RL14, un joven que parece pintado de un blanco lívido constituye un caso especial: no sólo es que esté muerto, es que se trata de Talos, una criatura de metal, completamente desangrado por Medea.

más tarde como un joven sin barba,[92] y parece haber sido pintado en blanco en RL52.

La longitud de los cabellos, como el color de la piel, está determinada culturalmente (el pelo 'corto' puede ser corto por cortarlo o por 'elevarlo'), y, dado que una escena de cortejo heterosexual especialmente temprana (CE33*) nos muestra a un joven de pelo corto que tiende sus manos hacia el rostro y los genitales de una mujer de pelo largo, podríamos sentirnos tentados a asumir que cuando se da la misma diferencia entre erastés y erómenos en escenas semejantes de cortejo homosexual, eso significa que los artistas (y muchos erastái) admiraban un rasgo típicamente femenino en los erómenoi. Sin duda, es cierto que esta diferencia de peinado se constata en numerosas escenas de cortejo o de persecución homosexual, como B16*, B53*, B102, B130, B250*, B482, B486* y B502*; en B267, el joven que está en el centro de la pintura tiene el cabello largo, mientras que los demás jóvenes lo llevan corto. En las pinturas de figuras rojas Ganimedes lleva normalmente los cabellos largos (R102, R348*, R829* y R833*; cf. un niño con un aro en R496), y lo mismo vale para los dioses, los héroes y los personajes legendarios, como Apolo (R383), Eros (R527), Orfeo (R659*), Orestes (R546) y Faón (RL2). Hay, no obstante, un amplio margen de arbitrariedad, en todos los períodos, en la elección del peinado por parte de los pintores; el erómenos lleva el pelo corto en, por ejemplo, B65*, más corto que su erastés en B170, y el niño de una de las caras de la vasija B598* lleva el pelo corto, mientras que el de la otra cara lo lleva largo; los peinados de Teseo y Corone son idénticos en R55*. Un sátiro lleva el pelo corto y el otro lo lleva largo en R329*. El cabello ondulado se consideraba, quizá, más atractivo que el liso, a juzgar por el contraste que se constata en R847, donde el cabello de Céfiro es liso, mientras que el de su erómenos Jacinto es ondulado (en R770 hay un contraste semejante entre Eros –ondulado– y un

92. Cf. Delcourt (1961) 24-27. El Dioniso de *Las bacantes* de Eurípides, de quien se mofa Penteo por su apariencia mujeril (453-459), coincide con el retrato que de él hace el arte de finales del siglo V, por ejemplo, RL13. Con todo, no debe olvidarse que de un modo semejante se mofan de él en los *Edones* de Esquilo (fr. 72), y Esquilo murió medio siglo antes de *Las bacantes*.

niño –liso–). Las asociaciones que suscita el cabello largo en el período clásico son variadas. Los espartanos, guerreros formidables, se dejaban crecer la melena (cf. por ejemplo Hdt. I 82.8) y, según Aristóteles (*Rhet.* 1367a 29-31), la consideraban una distinción del hombre libre, porque resulta difícil realizar tareas serviles cuando el pelo no para de meterse por medio; por otra parte, parece (Ar. *Aves* 1282) que los atenienses admiradores de Esparta habían asociado el rechazo a cortarse el pelo con la indiferencia respecto de la higiene, la comodidad y el embellecimiento del varón (cf. Plu. *Lyc.* 22.1). Resulta evidente a partir de *Los caballeros* de Aristófanes (580, confirmado por una corrección casi segura en Lys. XVI 18) que el pelo largo caracterizaba a los jóvenes de las clases más elevadas y que, en consecuencia, *komân*, «llevar el pelo largo», se usaba en la comedia con el sentido de «darse aires», «creerse mejor que los demás» (por ejemplo, en Ar. *Vesp.* 1317). La asociación del pelo largo con la homosexualidad es, en sentido estricto, accidental; puede asociarse con la vellosidad generalizada, la lujuria y la impudicia de quien persigue obsesivamente el objeto de su deseo, sea varón o mujer (cf. p. 75), o con la comodidad de una vida muelle y, por tanto, con el afeminamiento y la disposición a desempeñar el papel pasivo en una relación (cf. p. 123).

Teniendo en cuenta la relación existente entre las antítesis masculino/femenino y oscuridad/luz, y, además, el hecho de que en la terracota de Olimpia que representa a Zeus raptando a Ganimedes la cabellera y la barba del dios son negras, mientras que los cabellos de Ganimedes son de color castaño claro, podría esperarse que el pelo rubio fuera apreciado en las mujeres (a veces lo es, como en R486) y constituyera, en el caso de ser apreciado en los erómenoi, una señal de la asimilación de los erómenoi a las mujeres. No obstante, aquí de nuevo la arbitrariedad es enorme: junto a un Aquiles rubio (R748) y un Ganimedes pelirrojo (R348*), debemos establecer una mezcla de cabello oscuro y claro en las figuras[93] de R196*, en el par de Érotes de R705, uno de pelo rubio y otro de pelo oscuro, y una distinción entre el Heracles infante y

93. El pelo rubio de un erómenos en esta escena se ve con mucha claridad en *EG* 93.

su hermano gemelo, moreno y rubio respectivamente, en R351. Según el relato que hace Ión de Quíos (F6) de una conversación en la que participó Sófocles, resulta que los griegos de época clásica acostumbraban a imaginar negro el pelo de Apolo. Viceversa, los gigantes y las personas groseras y bárbaras pueden tener el pelo rubio en las pinturas vasculares, como, por ejemplo, en R16 y R210.

La poesía helenística sugiere que pasado el siglo IV se produjo un cierto cambio de gusto en lo tocante a las características femeninas de los erómenoi. Filino, el adolescente de Theocr. VII 105, del que Arato está desesperadamente enamorado, es *malthakós*, «delicado», «poco viril». Riano (3.3 s.) ensalza la «*píōn akmḗ* de carne» de un muchacho. Aunque *píōn* es un término impreciso –puede aplicarse, por ejemplo, a una tierra fértil–, cuando se aplica a personas significa «grasa» y connota una vida delicada y muelle (cf. Ar. *Pluto* 560 y Pl. *Rep.* 422c y *Político* 309b); *akmḗ* es «culmen», «cenit», de modo que difícilmente podría un griego entender en la expresión de Riano otra cosa que un cuerpo rollizo y lustroso, y no la descripción de los prominentes músculos de un atleta. *Hapalós*, «suave», «tierno», «delicado» (Asclepíades 20 y Meleagro 76), distingue la adolescencia de la madurez, y no sólo lo masculino de lo femenino; hay otras palabras, como *habrós* (Polístrato 1) y *trypherós* (Meleagro 61), que sugieren una vida muelle, delicadeza y refinamiento excesivo y, por tanto, también sugieren indirectamente afeminamiento, sin indicación expresa de un físico femenino.[94] Meleagro (98) siente una pasión semejante por un muchacho que es *leukanthḗs*, «de pálida belleza» (lit. «de blancas flores»; *ánthos,* «flor» tiene con frecuencia el

94. Sobre estas palabras en la poesía arcaica y clásica cf. Treu 176-186. En el *Fedro* de Platón (239c) se argumenta que un erastés corriente deseará que su erómenos sea poco viril; por el contexto, la implicación que subyace parece ser que la dureza física supone independencia de espíritu, la cual resultaría fatal al erastés. La afirmación de que un erómenos así tendrá que «adornarse con colores y atavíos ajenos, por no tenerlos propios» podría razonablemente referirse a los cosméticos (¿para aparentar que rebosa salud?), pero se refiere con más probabilidad a la vestimenta, opuesta al ‘adorno natural’ que procuran la salud y la forma física.

sentido de «belleza»), y por otro que es *melíchrous*, «de piel de miel», lo que muestra que una piel clara en un joven no siempre disgustaba en época helenística. Esto difícilmente podría sorprendernos a nosotros; no nos enamoramos tan sólo de las personas cuyas características responden a un patrón determinado. Un pasaje de *La república* de Platón, de la primera mitad del siglo IV, nos da un atisbo de realidad. Sócrates se mofa de Glaucón, quien como *erōtikós* debería recordar (474d-e) que

> cuando un hombre es amante de muchachos y *erōtikós*, todos los que de un modo u otro están en la flor de la edad hacen mella en él y lo turban; piensa que todos merecen sus cuidados y sus mimos. ¿No es así como os comportáis con los muchachos hermosos? Si uno tiene la nariz respingona, lo celebraréis llamándolo «gracioso»; si tiene una nariz aguileña, lo llamáis «aristocrático» (lit. «regio») y, por supuesto, de quien está a medio camino, que la tiene extremadamente proporcionada. Si son cetrinos (lit. «negros»), decís que aparentan virilidad; si rubios (lit. «blancos»), que son hijos de los dioses.[95] ¿Y qué piensas tú que es «rubio como la miel» sino la palabra afectuosa de un erastés al que no importa la palidez de un muchacho[96] mientras tenga la edad conveniente?

De los testimonios examinados en esta sección y en la anterior resulta que en las artes figurativas de la época tardoarcaica y de comienzos de la clásica, así como en la mayoría de los contextos literarios de todas las épocas en los que el eros homosexual se expresa directamente o se describe con aprobación, un físico típicamente masculino y un género de vida específicamente

95. En *Leyes* 956a, Platón considera que «el color blanco» es el más «adecuado» para los objetos que vayan a ser consagrados a los dioses. Como es natural, los dioses están asociados a la luz y el resplandor frente a la oscuridad y la opacidad, a la pureza y la limpieza frente a la suciedad, o a materiales costosos como el oro, la plata y el marfil.

96. «Amarillo» (*chlōrós*) y «pálido» (*ōchrós*) son los colores de la enfermedad y el miedo, pero *chlōrós* se aplica en ocasiones a los jóvenes y a la vegetación exuberante, por lo que puede tener connotaciones positivas. En Theocr. X 26 s., «rubia como la miel» es el modo en que un amante llama a una mujer a la que otros con desdén llaman «quemada por el sol» y, por tanto, se opone a «blanco», como ocurre con «de piel de miel» en Meleagro 98.

masculino constituyen un inequívoco estímulo homosexual. Con todo, de vez en cuando un destello de carne tierna y blanca bajo la superficie muestra que, al menos en el momento en que llegamos a la segunda mitad de la época clásica, los gustos no eran en modo alguno uniformes,[97] y que puede que tengamos que contar con una diferencia significativa entre lo que verdaderamente ocurría y un patrón ideal de sentimientos y conducta que dominaba los pronunciamientos públicos y la convención literaria. Veremos que existen algunas razones para postular, precisamente, una diferencia así en los modos de cortejo y cópula homosexual (sección II.C 5).

4. Persecución y huida

En *El banquete*, Platón describe una recepción en casa del poeta trágico Agatón en la que los invitados pronuncian por turnos un discurso en alabanza de Eros. Los ejemplos empleados en estas intervenciones son en su mayoría homosexuales (cf. *infra*, III.D); además, en la sección de la obra en la que Platón expone su propia doctrina del eros, la respuesta de un varón a la belleza de otro se considera el punto de partida de un esfuerzo de cooperación filosófica para comprender la Idea de lo Bello. Uno de los que intervienen, un tal Pausanias, describe la actitud de la sociedad ateniense de su tiempo en relación con las relaciones homosexuales, da una explicación racional de una contradicción aparente en su seno y expone un principio que tiene como objetivo conciliar su esquema de valores, implícito, con los esquemas más generales de valoración moral. En 182a-c traza una distinción por regiones:

> La regla (*nómos*)[98] que gobierna el eros en otras ciudades es fácil de comprender, porque se define en términos simples, mientras que

97. No es sorprendente; sobre los gustos homosexuales modernos cf. Westwood 88 s., 116, 119 y 155-165.
98. El término *nómos* abarca no sólo la prescripción legal explícita, sino también la costumbre y el uso.

> aquí y en Esparta la regla es complicada (*poikílos*).[99] En efecto, en Élide y en Beocia, y dondequiera que los hombres no son expertos en hablar, está establecido, sencillamente, que es hermoso conceder favores a los erastái... –con el fin, me imagino, de no tener dificultades, por su falta de destreza oratoria, al tratar de persuadir a los jóvenes con la palabra–; ahora bien, en muchos lugares de Jonia y en otros sitios, regiones que están sometidas a los bárbaros,[100] la opinión establecida es que conceder los favores a los erastái es algo vergonzoso.

No tenemos por qué tomarnos en serio la razón aducida para explicar la facilidad de las relaciones homosexuales en Élide y Beocia (que deriva de la valoración de la destreza verbal en Atenas), ni tampoco las razones que a continuación da Pausanias para justificar su desaprobación, por ejemplo, en Jonia, a saber, la amenaza que suponen para los tiranos el amor, la mutua lealtad y la emulación que las relaciones homosexuales supuestamente engendran (como no podía ser de otro modo, Pausanias cita [182c] el caso de Harmodio y Aristogitón). Las 'complicaciones' de la conducta ateniense (sobre Esparta, cf. sección IV.A) se exponen con detalle en 182d-184c. Pausanias comienza enumerando los fenómenos que podrían llevar a un observador externo a suponer que los atenienses tuvieron en alta estima las relaciones entre erastés y erómenos (182d-183c):

> Es más encomiable admitir abiertamente que se está enamorado que llevarlo en secreto, sobre todo estar enamorado de quienes son los más nobles y los mejores, aun cuando no sean tan hermosos como otros. Y el estímulo que todos dan al enamorado es extraordinario, cosa que de ningún modo sucedería si estuviera haciendo algo

99. Winckelmann suprimió las palabras «y en Esparta» por considerarlas una interpolación, y Bethe 442, n. 10 estimó necesaria la supresión. Robin transpone las palabras de forma que sigan a «y en Beocia». He dado argumentos para mantener el texto transmitido (Dover [1964] 37), y sigo sosteniendo la misma opinión. La «regla» espartana, tal como la describe (correcta o equivocadamente) Jenofonte (*Lac.* 1.12-14), es «complicada», y Jenofonte la contrasta de un modo bastante explícito con las prácticas de los eleos y los beocios.
100. En la época en que Platón escribía *El banquete* (pero no en su fecha 'dramática'), la soberanía persa sobre las ciudades griegas de la costa de Asia Menor había sido objeto de un reconocimiento formal.

> vergonzoso. Si intenta una conquista (lit. «atrapar», *sc.* a su erómenos), se considera una acción digna de alabanza, y vergonzosa si no triunfa; en su intento, nuestra costumbre concede al erastés la posibilidad de ser objeto de alabanza por acometer las empresas más extraordinarias, tales que, si alguien llegara al extremo de realizarlas con cualquier otra intención que no fuera ésta y por deseo de alcanzar cualquier otro fin, se haría acreedor de los reproches más severos... al hacer sus peticiones con súplicas y ruegos, pronunciar juramentos, dormir en su puerta[101] y estar dispuesto a soportar una servidumbre ante la que cualquier esclavo se rebelaría... Cuando un erastés hace todo esto, la gente lo encuentra encantador... Desde este punto de vista, uno podría pensar que estar enamorado y corresponder al afecto de los erastái lo tiene la ciudad en la más alta estima posible.

A continuación, Pausanias pasa a consideraciones que, dice, podrían llevar al observador a creer en la conclusión opuesta (183c-d):

> Pero cuando los padres ponen a esclavos a cargo de los niños de los que los hombres se enamoran y no les permiten conversar con sus erastái –cosa que se ha impuesto como un deber a los esclavos a cargo de ellos–, y cuando los amigos del niño de su misma edad le hacen reproches si ven que pasa algo semejante, y que sus mayores no ponen freno a estos reproches ni les dicen que se callen por hablar de forma inapropiada, viendo todo esto, uno cambiaría de opinión y pensaría que un eros de este tipo es algo absolutamente vergonzoso.

Hasta aquí Pausanias ha ofrecido una serie de hechos y descrito las conductas que se expresaban abiertamente en Atenas; su descripción puede ser verdadera o falsa, pero no está contaminada por la teoría. Que la familia de un niño trata de protegerlo de los erastái se da por sentado en *El banquete* de Jenofonte (8.19); el *Fedro* de Platón (255a) dice que los niños se animan entre sí a no prestar oídos a los erastái; en el *Lisis* (208c y 223a), Platón nos da una idea de la autoridad de los esclavos encargados de los ni-

101. Para la presencia de este motivo en la poesía cf. Asclepíades 12, Calímaco 8, Meleagro 92.

ños. Pausanias continúa (*Smp.* 183d-184b) explicando la aparente contradicción de la regla ateniense como resultado de un deseo de distinguir entre el buen y el mal eros. El erastés que está «enamorado más de un cuerpo que de un alma» (183e) pierde interés en su erómenos cuando éste madura, y rompe sus promesas de amor eterno y de gratitud; ahora bien, el erastés que está enamorado del «buen natural» del erómenos «permanece fiel toda la vida», puesto que el natural, a diferencia de la belleza de la juventud, es duradero. Así (183e-184a):

> Nuestra costumbre aspira a poner a prueba a éstos (*sc.* los erastái buenos y malos) bien y verdaderamente, y a que (*sc.* los erómenoi) concedan sus favores a los buenos y se mantengan a distancia de los malos. Así pues, anima a los erastái a perseguir, y a los erómenoi a huir; organiza un certamen y pone a prueba a erastés y erómenos para ver a qué categoría pertenece cada uno.

En este punto se introduce otra información sobre la conducta ateniense (184a-b):

> Por esta razón se considera vergonzoso (*sc.* para el erómenos), en primer lugar, dejarse atrapar con rapidez –la idea es que el tiempo, que se considera que pone a prueba la mayoría de las cosas, pueda actuar– y vergonzoso, en segundo lugar, dejarse atrapar por (*sc.* el ofrecimiento de) dinero o (*sc.* el ejercicio de) influencias políticas, tanto si él (*sc.* el erómenos) ha sido intimidado por malos tratos o no es capaz de resistir como si, cuando se le han ofrecido ventajas materiales o apoyos políticos,[102] no ha logrado rechazarlos con desprecio.

El lenguaje circunspecto es, precisamente, el que hemos observado y aprendido a interpretar en contextos de una naturaleza más material (pp. 83 s.): *charízesthai* (182a-c, 183d, 184a-b, 184d-e y 185a-b), *hypourgeîn* (184d), «perseguir» (184a, cf. 182e), «huir» (184a), «atrapar» (182d y 184a), «rogar» (183a), «llevar a cabo»

102. Un joven adolescente no podía implicarse activamente en la política, pero la expresión griega «apoyos (lit. “logros”) políticos» puede cubrir todo tipo de cambios en el equilibrio de poderes e influencias dentro del cuerpo cívico.

(183a-b y 184b). Sería un error imaginar que cuando Pausanias distingue (183e) entre «el hombre que está enamorado más del cuerpo que del alma» y «el hombre que está enamorado del buen natural (*sc.* del erómenos)» esté negando al segundo todo deseo de consumación física o toda voluntad de rechazarlo si llegara a ofrecérsele.

Pausanias mismo es presentado por Platón (*Prt.* 315d-e) como alguien que ya era erastés de Agatón cuando este último tenía unos dieciocho años y que seguía siéndolo más de doce años después (la fecha dramática de *El banquete* es el año 416), cuando Agatón se había convertido en un dramaturgo consagrado (*Smp.* 193b; cf. Xen. *Smp.* 8.32); cuando Agatón emigró a Macedonia, en algún momento entre 411 y 405, parece que Pausanias lo siguió hasta allí.[103] Por lo tanto, tenía poderosas razones personales para considerar a los erastái que convierten su eros en una relación duradera superiores a aquellos otros cuyo interés en un erómenos dado es más pasajero, y para considerar la constancia como una justificación de la relación homosexual genuina.

No hace falta aceptar como verdadera su explicación de que las motivaciones de los atenienses están basadas en principios racionales. La situación que describe –simpatía por el erastés, pero al mismo tiempo protección del erómenos y crítica del erómenos que se deja «atrapar rápidamente»– se parece en un grado sorprendente a la situación que se puede observar en muchas sociedades de orientación fuertemente heterosexual pero que, al mismo tiempo, conceden a las mujeres cierta libertad de movimientos.[104]

En primer lugar, constatamos que las relaciones heterosexuales en una sociedad dada y las homosexuales en la sociedad griega se consideran el resultado no de sentimientos recíprocos entre iguales, sino de la persecución de unas personas de condición social más baja por otras de condición más elevada. Las virtudes que se admiran en un erómenos son las virtudes que el elemento

103. Cf. Dover (1965) 13 s.

104. Los ingeniosos intentos de un erastés por crear una situación de la que sacar provecho, como la que se describe en Pl. *Smp.* 217c, tienen un aire excesivamente familiar cuando los traducimos a términos heterosexuales modernos.

gobernante de una sociedad (en el caso de la sociedad griega, los ciudadanos adultos) aprueba en sus gobernados (mujeres y niños). Anacreonte (fr. 360) se dirige a uno de sus erómenoi del siguiente modo:

> Niño de ojos virginales, yo te persigo, pero tú no me escuchas, ¡y no sabes que eres el auriga de mi alma!

Los «ojos virginales» casan fácilmente con el rubor (como en Pl. *Chrm.* 158c), la timidez (por ejemplo, Pl. *Lys.* 207a y 222b) y la discreción. Cármides, cuando Sócrates le pide que defina la *sōphrosýnē* (Pl. *Chrm.* 159b), duda como es debido y, finalmente, responde que consiste en «hacer todo de una forma tranquila y ordenada, incluso caminar y conversar por la calle». El Argumento Mejor de *Las nubes* de Aristófanes (963 s.) coloca estas virtudes a la cabeza de su alabanza de los niños de los buenos tiempos pasados:

> En primer lugar, era norma que nadie oyera ni siquiera un murmullo de un niño. En segundo lugar, tenían que caminar con compostura por la calle cuando se dirigían a casa del maestro de música...

Un niño que habla seductoramente a su erastés «haciendo el papel de su propio proxeneta con sus ojos», o que es el primero en echar mano a los manjares más exquisitos durante la cena, o que «ríe alocadamente o cruza las piernas», es el resultado de estos tiempos degenerados, según la queja del Argumento Mejor (979-983). Cuando un erómenos, «dándose aires», recuerda a un erastés cuál de los dos es el mendigo y cuál el donante potencial, semejante actitud sorprende al erastés, y en *El banquete* de Jenofonte (8.4) Sócrates representa una deliciosa escena de un niño engreído y coqueto:

> «¿Eres tú, Antístenes, el único que no está enamorado de nadie?»
>
> «¡Sí que lo estoy, por los dioses!», dijo Antístenes, «¡estoy enamorado de ti!»
>
> Sócrates, burlándose de él, como si se diera aires, dijo: «¡Venga, no me molestes ahora! ¿No ves que estoy ocupado?».

Antístenes replicó: «¡Eres tu propio proxeneta! Siempre te comportas así. Unas veces te sirves de la excusa de tu 'señal divina' y no me hablas, y otras estás pendiente de otra cosa».

«¡Oh, te lo ruego, Antístenes», dijo Sócrates, «¡por favor, no me pegues! Cualquier otra aspereza tuya la soporto y seguiré soportándola, porque te tengo afecto. Pero mira, corramos un velo sobre nuestro amor, porque no es de mi alma de lo que estás enamorado, sino de mi belleza».

En la pareja homosexual, el más joven recibe el nombre de *paîs* (o, por supuesto, *paidiká*), aun cuando haya alcanzado la estatura de un adulto y le haya empezado a salir vello en la cara, que es cuando merecería que se le llamara *neanískos, meirákion* o *éphēbos*.[105] Por ejemplo, en *Lisis*, Platón establece una clara distinción entre *paîdes* y *neanískoi* (206d-e), y en *Cármides* (154a) Sócrates dice de Cármides:

Ya entonces era alguien fuera de lo común, cuando era todavía un *paîs*, pero ahora me imagino yo que tiene que estar hecho un *meirákion*.

Cuando aparece Cármides, Querefonte pregunta a Sócrates: «¿Qué piensas del *neanískos*?» (154d). En el *Eutidemo* platónico, a Clinias se le llama repetidamente *neanískos* (271a, 275a) o *meirákion* (273a-b, 275a y 275d-e), pero cuando Ctesipo, uno de sus erastái, cambia de posición, lo hace para «ver mejor a su *paidiká*» (274c); en *Lisis* (205b-c), *paîs* y *neanískos* tienen el mismo referente, el adolescente Lisis. Meleagro 117 describe un maravilloso sueño erótico en el que abrazaba a un «*paîs* de dieciocho años», y el joven cuya belleza conmovió tanto al *paiderastḗs* Epístenes de *La anábasis* (VII 4.7) es descrito por Jenofonte como «un *paîs* que acaba de alcanzar la madurez». Una vez que le crece la barba, se supone que un joven abandona la etapa de erómenos; por eso el amigo de Sócrates dice a éste en el *Protágoras* de Platón (309a):

105. Cf. Hopfner 233-236. *Néos*, «joven», puede aplicarse, en función del contexto, a un niño, a un joven y a cualquiera que se encuentre entre ellos.

> Me pareció (*sc.* Alcibíades) un hombre hermoso, pero, dicho sea entre nosotros, Sócrates, un hombre con toda la barba.

Compárese la agudeza de Bión recogida por Plutarco (*Amat.* 770B-C): la barba, al aparecer en el erómenos, «libera al erastés de la tiranía de eros». La sordidez del género de vida del Morcillero de *Los caballeros* de Aristófanes (1242) no estriba tan sólo en haber «tomado por culo un poco», sino también en haberse ganado el dinero de ese modo cuando ya estaba crecido.

Las numerosísimas inscripciones pintadas sobre las vasijas que contienen comentarios acerca de la belleza masculina, cuando no dan el nombre del personaje concreto, siempre hablan de *paîs*, sin usar jamás una palabra que signifique «joven». El mismo término, con el artículo determinado *hē*, se emplea en el número comparativamente pequeño de inscripciones vasculares que se refieren a la belleza femenina; de forma semejante, en *La paz* de Aristófanes (869 s.), cuando se están haciendo los preparativos para la boda de Trigeo con Cosecha, un ser sobrenatural, se nos dice que «la *paîs* –*i.e.*, la doncella– se ha dado un baño».

Ctesipo, como su *paidiká* Clinias, es un *neanískos* (Pl. *Euthd.* 273a), y, de los erastái de Cármides, al menos algunos son *neanískoi* (Pl. *Chrm.* 154a). Estos textos sugieren la posibilidad de que se dieran relaciones homosexuales entre personas de la misma edad,[106] quizás disfrazadas por convención mediante la asunción por parte de una de ellas de la denominación de *paîs*; pero las pinturas vasculares no explotan demasiado este tipo de relación.[107] Los ejemplos que conozco son los siguientes: B696, con dos jóvenes envueltos en un mismo manto; y R200*, donde un joven acaricia a otro, que se recuesta a su lado, y pasa una pierna por encima de él, igual que en la escena heterosexual de R82*.

106. Asclepíades 24 y Meleagro 80 *puede* que sirvan de ejemplo. En la expresión «usar a hombres (*ándres*) como mujeres» de Xen. *Mem.* II 1.30, la palabra 'hombres' en lugar de 'jóvenes' como representación del sexo masculino está escogida probablemente para producir una impresión desagradable en el lector. El mismo fenómeno ocurre en Theocr. II 44 s. (cf. p. 113), en labios de una muchacha desdeñada por su amante.
107. Cf. Schauenburg (1975) 119.

Los otros ejemplos son, en cierto sentido, marginales, particulares o ambiguos: C74, con el comportamiento incontinente de unos *comastas* (cf. p. 35); CW16, donde es difícil estar seguros de que ambos participantes sean de sexo masculino, y más difícil aún tomar una decisión sobre su edad;[108] R223*, en que un joven en cuclillas, que se impacienta mientras que algunos de sus amigos están entregados a la actividad sexual, trata de atraer a otro joven hacia su pene erecto;[109] R243*, una inaudita escena de 'actividad grupal' en la que dos jóvenes, reclinados hacia delante, se han dado la espalda mientras que un tercero se dispone a introducir su pene entre sus culos;[110] R954*, en la que un niño con un pene diminuto en imperiosa erección se repantiga seductoramente en una silla, mientras que otro monta en la silla para satisfacerlo (quizá cambien sus posiciones más adelante);[111] R1127*, con sátiros; R1167, donde un niño o un muchacho sujeta un cucharón bajo un pene medio erecto de otro joven. Resultaba chocante que un erastés fuera más joven que su erómenos. En *La anábasis* (II 6.28), en medio del retrato de Menón como un hombre tan vicioso que casi cuesta creerlo, Jenofonte refiere que trataba como *paidiká* a Taripas, cuya barba estaba ya poblada, aunque Menón era todavía imberbe. Los muchachos del *Cármides* platónico (154c) están fascinados por la belleza de Cármides, pero la adoración de esa especie no tiene nada de extraordinario. Se podía ser erastés y erómenos en un mismo período de la vida, pero no los dos a la vez en relación con la misma persona; véase Xen. *Smp.* 8.2 sobre Critobulo.

108. Cf. Schauenburg (1975) 73-75.
109. Vermeule 12 describe al segundo joven como una mujer, pero la figura tiene un inconfundible torso masculino (compárese con los senos de mujer de una figura que hay a la derecha); la posición de las piernas oculta la región del sexo.
110. La escena me trae a la mente a los jóvenes cuyo comportamiento tanto impresiona, ciento cincuenta años más tarde, al orador de Dem. LIV 16 s. (cf. p. 75). Más próximo en el tiempo es el fr. 29 de Teopompo el comediógrafo, donde, literalmente, «la gente excesivamente joven (*meirákia*: ¿*i.e.*, aquellos que exageran su papel de jóvenes?) concede sus favores a los compañeros de su misma edad» en las faldas del Licabeto (retiro la interpretación que ofrecí en Dover [1964] 41 n. 7).
111. Cf. Von Blackenhagen, quien la compara con R970*.

Esquines (I 195) hace referencia a los «cazadores de jóvenes que se dejan seducir fácilmente». La caza es una metáfora nada infrecuente de la persecución homosexual; cf. Pl. *Prt.* 309a, donde Sócrates «vuelve de una partida de caza» en pos de la lozanía de Alcibíades; Pl. *Phdr.* 241d, donde compara la afición de un erastés por su erómenos con la afición de los lobos por los corderos;[112] Pl. *Lys.* 206a, con un símil de caza; Meleagro 116.1: «sabuesos de niños»; Riano 5.1: «he atrapado un cervato y lo he perdido». Esta costumbre, así como el empleo extremadamente frecuente de palabras de persecución, huida y captura, invita a pensar que el erómenos es la presa o la víctima del erastés. La caza es un deporte, uno de los favoritos de los griegos, y aunque el objetivo de la persecución es la captura, una presa que se sienta a esperar a que la capturen estropea la diversión de la caza, y, viceversa, una presa que obliga a los cazadores a darse una buena carrera por el dinero que han pagado se gana su respeto y afecto (cuanto más dificultosa es la caza, tanto mayor es la felicidad de culminarla con éxito). Si la presa es humana y el objetivo es copular, la dificultad de esta caza realza el valor del objetivo, y la eventual captura, tras una encarnizada competición con los cazadores rivales, supone una gratificación incalculable para el propio cazador. No hace falta tener una gran experiencia de la vida para percibir la analogía entre la persecución homosexual en la Atenas clásica y la persecución heterosexual en (pongamos) la sociedad británica de 1930. En la medida en que existían esclavas que no podían opinar sobre el modo en que se las trataba y prostitutas que necesitaban ganar el dinero para sí mismas o para sus propietarios, un joven ateniense, especialmente si era rico, disponía de muchos modos de satisfacer su sexualidad. Sin embargo, el sexo venal no podía darle nunca lo que emocionalmente necesitaba: la experiencia de ser apreciado y querido por sí mismo. Dado que las hijas de ciudadanos eran protegidas por sus familias del contacto con los hombres, el seductor no tenía más remedio que volverse hacia su propio sexo. En una sociedad heterosexual, a un joven

112. En las cárceles el «lobo» es el homosexual activo, que no cambia de papel con sus acompañantes (D. J. West 233 s.).

no sólo le perdonan los de su misma edad y sus mayores el perseguir a mujeres con intención de seducirlas; si creen que ha tenido éxito, la mayoría de unos y otros lo envidian, y muchos lo admiran; puede incluso que se le ridiculice, desprecie o trate con desconfianza si no muestra inclinación por la persecución. Por otra parte, las mujeres seducidas no se hacen merecedoras de respeto ni simpatía por su colaboración en la consecución por parte del seductor de un fin en apariencia encomiable, sino todo lo contrario; perseguir es el papel del varón, huir el de la mujer, y ambos son juzgados de acuerdo con su éxito en llevar a cabo sus respectivos papeles.[113] Por eso los padres pueden dar diferentes preceptos (explícitos o implícitos) a sus hijos y a sus hijas. La competición social constituye uno de los factores que influyen en lo que decimos a nuestros niños; aquí no puede haber vencedores sin vencidos ni vencidos sin vencedores, y nos va mucho en ser nosotros los vencedores y que otros sean los perdedores.[114] Si mi hijo seduce a las hijas de mis vecinos, pero sus hijos no logran seducir a mi hija, yo habré demostrado tanto que soy un guardián más concienzudo y eficiente de aquello que se supone que tengo que guardar como que el miembro de mi familia, del que se espera capacidad de iniciativa y virilidad, posee ambas en gran medida. Del mismo modo, se comportaba como todo el mundo un padre ateniense que con severidad decía a su hijo de catorce años que nunca hablara con desconocidos al volver a casa del gimnasio, pero del que un destello en los ojos o una leve sonrisa en los labios revelaban traicioneramente que no le desagradaba del todo el rumor de que su hijo de veinte años había 'atrapado' al niño de catorce años de la puerta de al lado.

La definición de los papeles masculino y femenino en una relación heterosexual en la actualidad (o, mejor dicho, hasta hace poco) y la de los papeles de los participantes en una relación homosexual en la antigua Atenas difieren en dos importantes as-

113. Cf. Dover (1964) 31; Mead 290 s.

114. Cf. Slater 36-38 sobre la pasión griega por la competición y su relación con lo que llamamos 'narcisismo'. No creo que los griegos fueran tan diferentes de nosotros como él pretende, pero eso se debe a que yo defino 'nosotros' de un modo diferente; cf. *GPM* 228-242.

pectos, que tienen efectos contrarios. De un lado, el ateniense que era padre de un niño hermoso no tenía que preocuparse por los problemas financieros y organizativos que genera el nacimiento de un hijo ilegítimo, y en esa medida cabe esperar que se mostrara menos intolerante con las aventuras homosexuales del niño. Del otro, mientras que a una mujer aislada del contacto con los hombres durante toda su juventud, a la que se instaba a tratar a todos los hombres con la misma desconfianza, puede resultarle difícil la transición del papel sancionado para la hija virgen a los papeles sancionados para la novia, el ama de casa y la madre, un niño que rechaza las insinuaciones de los erastái se convertirá, a pesar de ello, en un ciudadano adulto, y su desempeño de ese papel se verá afectado por su castidad del pasado. Desde ese punto de vista, no resulta fácil hallar alguna razón para que un niño (o su padre) tolerase a los erastái, por decoroso que fuera su comportamiento.

Sin embargo, varias razones surgen al reflexionar sobre el asunto. Todos preferimos ser guapos a ser feos; las atenciones de un erastés, que asegura a un niño que no es feo, son bienvenidas únicamente por esa razón (el joven Alcibíades se sintió «deshonrado» [Pl. *Smp.* 219b] cuando Sócrates no trató de seducirlo),[115] y la gloria del niño se refleja en su padre. Un erastés generoso se hace acreedor de gratitud, y la generosidad adopta muchas formas, desde una donación que puede ser crudamente valorada en términos financieros hasta el desinteresado sacrificio de su propio tiempo, conveniencia o comodidad. Un erastés paciente puede lograr su recompensa actuando sobre el sentido de justicia del muchacho (tendemos a pensar que la paciencia se verá recompensada); un erastés infeliz y desesperado merece compasión; un erastés que ha hecho gala de proezas militares, atléticas o artísticas se gana la admiración del muchacho, que lo toma como modelo, y un erastés amable merece amor. En todos estos casos puede verse que, si el muchacho tiende a ceder del todo, la oposición de su padre puede flaquear también, sobre todo si el erastés pertenece a una familia poderosa e influyente o verdade-

115. Cf. Slater 33 s.; Devereux (1967) 75 y 90.

ramente constituye un modelo excelente para el muchacho. Por supuesto, si el deseo homosexual se considerara un vicio en sí, de modo que uno pudiera oír «Y yo que pensaba que X era un verdadero amigo» (o «Y yo que pensaba que X era una buena influencia para mi hijo»), «pero resultó que lo que quería...», ninguno de los modos mediante los que un erastés podía esperar consumar su deseo le servirían de mucho; ahora bien, como hemos tenido ocasión de ver, no parece probable que un muchacho ateniense ni su padre considerasen un vicio la existencia de deseo en el erastés, de modo que la crítica sólo podía plantearse como «... pero lo *único* que quería...».

La analogía entre una sociedad homosexual antigua y una heterosexual moderna puede llevarse más lejos si extendemos la categoría de 'moderno' a la presentación de la alta sociedad británica en la literatura del siglo XIX. En ella la mujer respetable no desea ni busca la unión sexual.[116] Ni siquiera ansía casarse; ahora bien, si un hombre dotado de buen carácter e inteligencia la pide en matrimonio, obtiene el consentimiento del padre, hace gala de perseverancia, tacto y delicadeza al tratarla y participa con ella en un prolongado y complejo ritual cuyo elemento esencial es la declaración de fórmulas y respuestas en una iglesia, en adelante mantiene relaciones sexuales con él siempre que él así lo desee. En ningún momento ha aludido él directamente a este aspecto del matrimonio. Ella no disfruta con ello ni toma la iniciativa; lo acepta porque ama a su marido y porque es su obligación. No habla con sus amigas de lo que hace en la cama con su marido; tampoco él, si es un caballero, lo cuenta a sus amigos. Una mujer que busca una unión sexual fuera de esta secuencia de cortejo y matrimonio como la que acabamos de describir, ya sea porque le guste o porque necesite ganar dinero, no puede frecuentar a quienes obedecen las normas, y le resulta difícil volver a frecuentarlos desde el momento en que ha mostrado, aunque sea por poco tiempo, estar en posesión de una disposición y un carácter moral que han posibilitado su alejamiento de las normas. Algunos elementos de esta estructura moral perduran hasta

116. Cf. Trudgill 56-64 y 123-125.

hoy, aunque varían de un país a otro y de una clase social a otra. La analogía con el eros homosexual griego no es completa; después de todo, las relaciones heterosexuales producen hijos que hay que criar, y la naturaleza de la declaración de palabras cruciales de la ceremonia nupcial, ya sea en la iglesia o en el registro, es distinta de la enunciación por parte de la pareja homosexual de sus deseos, y lo mismo pasa con la aceptación social de la relación; con todo, no hay que pasar por alto los ingredientes comunes.

Del mismo modo que se puede decir una infinidad de cosas sobre el matrimonio (y de hecho se han dicho) sin referirse directamente a la unión sexual y, al mismo tiempo, sin llegar a sugerir que las personas respetables, una vez casadas, se abstienen de hacer el amor, así también Esquines considera posible omitir toda mención de los favores que un erómenos concede al buen erastés sin comprometerse con la opinión de que está mal conceder los favores en cualquier circunstancia. Claramente, según esta visión, el erómenos debe ser extraordinariamente comedido y circunspecto para escapar a la censura, y en el caso de que los sentimientos profundos del erastés se plasmen en poesías, debe tratarse de poesías que sean susceptibles de una interpretación 'inocente'; la recompensa que el erastés recibe al final, sea la que sea, viene a ser la recompensa a una larga contención. Hechas estas salvedades, sin embargo, lo que pueda suceder en ese momento queda a salvo de comentarios o descripciones merced a las reticencias de las convenciones sociales. El Pausanias platónico es algo menos reticente. El eros que él aprueba es una relación prolongada, en la que la resistencia del erómenos somete al erastés a duras pruebas, pero hay circunstancias en las que la resistencia llega a su fin. Pausanias demuestra (*Smp.* 184c) que, a los ojos de la sociedad ateniense, la subordinación total a los deseos y los mandatos del otro está libre de la censura y el deshonor si se aspira a una mejora personal en habilidad, conocimiento o cualquier otra forma de excelencia; sin duda tiene en mente a aprendices, principiantes, alumnos y discípulos. Si este principio se aplica al eros homosexual, entonces (184d-e):

Cuando erastés y erómenos se encuentran, cada uno con su norma: el erastés (*sc.* con la norma de) que sería correcto para él someterse del modo que sea a un erómenos que le ha concedido sus favores, y el erómenos (*sc.* con la norma de) que sería correcto para él realizar cualquier servicio en beneficio de aquel que está mejorando su mente y su carácter (lit. «que lo hace *sophós* y *agathós*»), ... entonces... sólo en esas circunstancias, y no en otras, es digno de encomio que el erómenos conceda sus favores a un erastés.

En resumen (185b):

Es digno de encomio conceder *cualquier* favor en *cualquier* circunstancia para convertirse en una persona mejor (lit. «por la bondad»).

Traduciendo el eufemismo al español, la aceptación de que el maestro le introduzca el pene entre las piernas o en el ano son los honorarios que el alumno paga por una buena enseñanza, y es también el regalo que la persona más joven hace a otra mayor a la que ha llegado a amar y admirar. En los casos concretos, cada una de estas alternativas puede representar la mitad de la verdad, y sólo el erómenos está en condiciones de precisar cuál de ellas está más cerca de la verdad. Que el erómenos diera comienzo a un acto homosexual no es una posibilidad que admitan Pausanias o cualquier otro griego entusiasta o defensor del eros homosexual.

5. Cortejo y cópula

Como podíamos esperar por las referencias literarias a los «ruegos», las pinturas vasculares representan a veces al erastés tratando de convencer al erómenos o implorándole: B142; B146; R196*; R789; R791* (un hombre con un regalo y un muchacho bien abrigado); R851* y R853 (el joven está desnudo y el muchacho vestido). En R867* hombres y jóvenes tratan de convencer de un modo parecido a mujeres. B266, con la que Beazley[117] compara al

117. Beazley (1947) 213.

hombre y el niño de B622, muestra a un hombre infeliz de rodillas que mira lastimosamente el rostro de una mujer. El erómenos se muestra unas veces inquieto (R529) y otras claramente enojado; en R322 un niño que habla a un joven mantiene juntos los dedos índice y pulgar en un gesto argumentativo (cf. el hombre y la mujer de R589) que, claramente, no es conciliador, puesto que los extremos de su boca están hacia abajo y frunce el ceño del mismo modo que la mujer de R361 cuando un hombre que está sentado en el suelo con el pene erecto le levanta la túnica y curiosea por debajo de ella. En R547* un niño que huye a toda prisa de un joven extiende hacia abajo y hacia fuera su mano en señal de rechazo; el brazo extendido y los dedos desplegados del joven que se da la vuelta en R683 rechazan el regalo que un hombre le ofrece. En R863 un niño parece cerrar los ojos con timidez cuando un joven que está sentado le lanza una furtiva mirada.

Ciertos regalos son convencionales, en especial un gallo joven (por ejemplo, B76*, B190, B254, B262, B267, B614, B622, R348*, R405, R758*, R791* y R833*; cf. una terracota de Olimpia[118] que representa a Zeus raptando a Ganimedes), una liebre (por ejemplo, R418, R502*, R637* y R638) y una zorra (como B107);[119] un ciervo, difícil de transportar, aparece como regalo en B250* y B262. Aristófanes nombra en *Las aves* (707) la codorniz, la focha, el ganso y el gallo joven como regalos a *paidiká*, y en *Pluto* (157), los caballos y los perros (cf. Pl. *Lys.* 211e: «un buen amigo es mejor que una codorniz, un gallo, un caballo o un perro»); en B16* un joven arrodillado que es abrazado afectuosamente por un hombre sujeta un pájaro de una especie indeterminada. El perro que acompaña al erastés en algunas pinturas puede tomarse o no como regalo: B76* (donde el animal olisquea los genitales del erómenos), B262 y B592. En R720 se ofrece una lira y una pelota al muchacho, en R875 (según parece) una estregadera y en R657 dinero.[120] A las mujeres se les ofrece dinero con más frecuencia,[121]

118. Lullies y Hirmer 20, 72 y lámina V; Kunze.
119. Cf. Schauenburg (1965) 863-867, Lullies (1957) 378 s.
120. Cf. la queja de Glauco (1) en relación con los muchachos que suben sus tarifas.
121. Cf. Rodenwaldt 14-21. En R638 el joven que se marcha no ha aceptado una bolsa de monedas; lleva consigo nueces, higos, etc., como el niño de R520*.

como en R589, R627, R632, R728 y R817, aunque como regalo para una mujer un gallo joven no es desconocido (B84). Dado que la cópula está asociada por naturaleza con lo festivo y con el lado más espléndido de la vida, los dos participantes de un encuentro sexual o de un abrazo pueden ser representados sujetando coronas: B250*, con jóvenes y hombres frente a frente; B254, donde un muchacho sujeta una corona, y un hombre, un gallo joven; B450, con mujeres que sujetan coronas mientras copulan; B502*, donde un hombre lleva a un joven una corona y un perro; B610, con una mujer desnuda que sujeta una corona y una flor mientras conversa con un joven; CE34*, dos mujeres en una relación cariñosa (cf. p. 258); CW16, donde un varón (?) que sujeta una corona[122] es penetrado analmente por otro; y R627, con una mujer sentada que ofrece una corona a un joven cuya mano palpa su vulva.

Mientras que los hombres y los jóvenes son a menudo representados como si estuvieran maltratando y arrastrando a las mujeres (por ejemplo, B299, B334, R144, R519 y R843) –por supuesto, no a mujeres de condición ciudadana–,[123] la protección que la ley sobre la *hýbris* daba a los niños nacidos libres se refleja en la rareza de agresiones homosexuales en las artes figurativas. Rareza, claro está, cuando el agresor es humano, porque los dioses no podían ser acusados de *hýbris*. En B816 y R348* Zeus da a Ganimedes una orden que no se cuestiona (así también Posidón persiguiendo a Pélope, quien mira hacia atrás con inquietud cuando está a punto de escapar [R406*]), y en R405, R829* y R833* simplemente aferra a Ganimedes, quien forcejea violentamente; en la terracota de Olimpia ha acomodado bajo su brazo a Ganimedes (que ya no forcejea) y se aleja en dirección al Olimpo. En R770 Eros sencillamente se abalanza sobre un niño; Pan, con el pene erecto, corre a toda velocidad persiguiendo a un joven pastor (R693; cf. su acometida a una mujer en RL60). Céfiro agarra a Jacinto del brazo (R847) y lo transporta por los aires (R574). La

122. Vorberg (1932) 463 confunde la corona con un disco.

123. Algunas escenas son mitológicas, como R112 (Peleo y Atalanta). Misteriosa resulta R928, donde un joven que porta dos lanzas aferra a una inquieta mujer.

Aurora se precipita sobre Titono, quien trata de golpearla con su lira (R912; cf. R391y R801). Semejante trato de los erómenoi por parte de erastái mortales, cuando aparece en el arte, es quizás la proyección del deseo de actuar como un dios;[124] no en vano, hay una escena de este tipo en el reverso de B186; cf. B194 (un hombre y un joven), R663 (un hombre y un niño) y R1095 (un hombre con el pene turgente y un niño –¿esclavo?–); el gesto de un hombre que agarra a un joven por la muñeca (R279) debería quizás clasificarse como un gesto destinado más a refrenar que a agredir.

Esta clasificación se aplica, sin duda, a R934*, donde un hombre durante un sacrificio pone su mano sobre el hombro de un joven desnudo que va de paso y no parece dispuesto a quedarse; por otra parte, en R692, donde Hermes pone su mano sobre el hombro de Ganimedes, el dios actúa por cuenta de Zeus. Extender el brazo para tocar la axila del erómenos, como en R684*, es un gesto de acercamiento más tímido, si bien allí el niño se lo toma a mal y blande su lira en actitud defensiva, como Titono en R912. El mismo gesto se usa para abordar a una mujer en R35, R628 y R682*; en la tercera de ellas la mujer está desnuda, y el hombre quizás apunta hacia uno de los senos más que a la axila. El erastés se compromete de un modo menos directo cuando pone afectuosamente su mano sobre la cabeza (B262) o la cara (B166) del erómenos, como una madre hace con su hijo (R741), un amo con un esclavo joven y bueno (R480),[125] un hombre con una mujer (R623, donde ambos están sentados en una cama; cf. el sátiro excitado y la mujer de B566), una mujer con otra (CE34*), un joven con su padre cuando éste parte al servicio militar (B79) o el dios Dioniso con su madre Sémele (B152). Los divanes en los que se recuestan los invitados a un banquete, por lo general dos personas por diván, se prestaban tanto a escarceos homosexuales como heterosexuales; la diferencia es que el erómenos era el invitado del erastés y acostumbraba a compartir su

124. Cf. Sichtermann (1959) 12-14. Boardman (1976) 286 s. enumera las escenas (algunas de ellas claramente eróticas) en las que se amenaza a alguien con darle una bofetada.
125. Cf. G. Neumann 71-75.

diván, mientras que a la hetera, la bailarina o la instrumentista hay que llevarlas al diván antes de dar inicio a los abrazos y las caricias (como en B338). El brazo del hombre alrededor del joven de C42 (fines del siglo VII a. C.) podría interpretarlo una persona sensata como un gesto de camaradería si las pinturas eróticas de los dos siglos siguientes no condicionaran nuestra interpretación. En R795 y R797 (hombres y jóvenes en banquetes), lo que parece una caricia puede no ser más que un gesto de conversación íntima, pero en el caso de las pinturas murales de Pesto no cabe duda alguna:[126] transido de deseo por el joven que yace en su mismo diván, el hombre pone su mano en la parte de atrás de la cabeza del joven, y trata de atraer hacia sí su cara para lograr un beso, mientras que el joven, contemplando con mirada inexpresiva los ojos abiertos de par en par del hombre y sus labios abiertos (el hombre del diván contiguo parece más sobresaltado), extiende su mano con gesto disuasorio. R283* muestra a un joven que en un banquete está siendo agarrado desde atrás por el ardiente abrazo de un hombre, mientras trata de servir vino a otro hombre y no puede debatirse con libertad sin derramar el vino. En R200* un joven ha puesto una pierna sobre la cintura de otro que está recostado debajo de él, y cariñosamente le pone una mano sobre la cabeza; como ocurre con frecuencia, existe una escena heterosexual análoga (R82*) en la que un joven ha colocado una pierna sobre una flautista, le rodea el cuello con una mano y con la otra palpa su seno izquierdo.

La composición más representativa del cortejo homosexual en pinturas vasculares es la que Beazley ha denominado la posición de «arriba y abajo» (*up and down*);[127] una de las manos del erastés toca el rostro del erómenos, mientras que la otra se dirige hacia los genitales de éste (por ejemplo, B426 y B578). Es interesante señalar que el ejemplo más temprano de este escarceo, CE33* (siglo VII a. C.), es una escena heterosexual; la mujer está completamente vestida, y aprieta las muñecas del joven para apartar así sus manos. El erómenos de las escenas de «arriba y abajo»

126. Cf. *supra*, nota 88 de esta sección.
127. Cf. Beazley (1947) 199.

suele estar desnudo o, al menos, ha dejado caer su manto a un lado y exhibe la parte delantera de su cuerpo. En B102 un joven no ofrece resistencia alguna a que se le toque (con una mano sostiene una lanza con la punta hacia el suelo y, con la otra, una corona), mientras que el joven que hay en la escena del reverso de la vasija aferra la muñeca del hombre para detenerlo. Tanto la resistencia como la sumisión están testimoniadas en la larga serie de escenas que va desde el segundo cuarto del siglo VI hasta el segundo cuarto del V.[128] La sumisión parece predominar en las parejas de B510, y el erastés de R651* (la parte superior de la pintura se ha perdido) sin duda ha alcanzado un objetivo importante, porque está tratando el pene del erómenos como si le estuviera dando la mano. Un joven en B250* parece estar protestando, pero no por ello protege sus genitales del manoseo de un hombre o de su erección (horizontal) que se cierne a corta distancia; un joven en B271* agarra la muñeca izquierda de un hombre –es decir, la mano que se acerca a su cara– mientras permite que le toque los genitales. El joven de B65* se coloca la mano sobre los genitales a modo de escudo, pero la defensa habitual es sujetar al erastés por las muñecas (B64, B342*, B458 y B558). R463 tiene como inscripción el siguiente diálogo: «¡Déjame!», «¡Estate quieto!» (cf. p. 34). Las parejas de jóvenes y niños de R196* ilustran admirablemente diferentes etapas de la seducción. En una pareja, el niño trata de contener el brazo que el joven, con timidez, ha tratado de pasar furtivamente por detrás de su cabeza. En otra el niño está a punto de rendirse; alza la mirada al rostro del joven y salva el honor sujetando el brazo derecho del joven por encima del codo, lo que en absoluto impide que los dedos del joven sigan acariciando su pene. La situación más dramática se da en la pareja que hay entre las otras dos; aquí el joven flexiona las rodillas y levanta la vista con aire de súplica servil, con el pene crecido y los dedos de la mano derecha extendidos con desespe-

128. En su gran mayoría pertenecen al período de figuras negras; cf. Beazley (1947) 219-223. Con todo, el descenso en número durante el período de figuras rojas no va acompañado de un aumento de la discreción; cf., por ejemplo, R520*. La composición no es específicamente ática; aparece también en un sarcófago de Clazómenas (Friis Johansen 186).

ración, mientras que el niño, con el mentón erguido en actitud desafiante, agarra el brazo del joven con fuerza y lo mantiene alejado de su objetivo. Lo que confiere a la pintura un especial interés es que encuentra su correspondencia, en el lado opuesto de la vasija, en parejas heterosexuales, con una atmósfera muy diferente, si bien por un motivo inesperado: los jóvenes y las mujeres no se tocan entre sí en absoluto, sino que parecen sumidos en una conversación paciente y cauta, en la que un gesto mínimamente esbozado o una ligera inflexión de voz dicen tanto como el brazo extendido de la otra escena.[129] Comparada con su contrapartida homosexual, la representación de una mano de varón dirigiéndose hacia los genitales femeninos no es tan frecuente: cf. R62 y R627, jóvenes palpando; R619 y R1079, sátiros molestando con crudeza a mujeres; y B610, un escarceo «arriba y abajo» de un hombre a una mujer desnuda que, como las mujeres de R196*, lleva una flor y una corona. R295* muestra a un hombre durante un banquete, en cuya cabeza un niño desnudo está colocando una corona y que aprovecha la ocasión para tocar el pene del niño; el niño puede que sea un esclavo, y en cualquier caso el tenor de la pintura parece ser pícaro y humorístico. El término *orchipedízein* lo aplica Aristófanes en *Las aves* 142 al intento de un hombre de seducir al joven hijo de un vecino; emparejado allí con «hablar a...» y «besar», presumiblemente significa «agarrar por los testículos» y denota una acción muy semejante, pero no idéntica, al manoseo del pene de las pinturas vasculares.

Como vimos en R196*, la respuesta del erómenos a estos escarceos puede ser perfectamente tierna, y varias vasijas representan una respuesta así. Cuando un joven toca la barba de un hombre (B12 y B594), es probable que esté haciendo un gesto de súplica:[130] «¡Déjame en paz!». Pero tocar cualquier parte de la cara es también un gesto de ternura (algo bastante natural; cf. p. 149); en B598*, un lado de la vasija muestra a un niño tocando la barba de un hombre, mientras que el otro lado lo muestra saltando para

129. Robinson y Fluck 13 citan sin más comentario el juicio de Furtwängler (III 21), según el cual la escena heterosexual es comparativamente insípida.
130. Cf. J. Gould (1973) 6 s.

rodear con sus brazos el cuello del hombre (no como gesto de súplica). En B16*, vasija muy antigua, un hombre y un joven se arrodillan el uno frente al otro; el joven sujeta un pájaro y el hombre con su brazo rodea el cuello del joven; la superficie circular del interior de la copa sobre la que está pintada la escena invita al artista a pintar figuras arrodilladas o inclinadas, pero no como imposición forzosa, y al artista no puede habérsele pasado por alto la impresión de tierna aceptación que la imagen produce. Un niño acepta el amoroso abrazo de su erastés en R27*, R59* y R539; en esta última el niño responde positivamente rodeando con su mano la cabeza del hombre, como hace el niño de R520*, mientras que el pene del hombre se acerca a sus muslos. Este tierno gesto también figura, naturalmente, en escenas heterosexuales: B302, R569 y R630, en la que, con todo, una mujer aparta con timidez de su regazo la mano del hombre. Difícilmente esperaríamos un análogo de RL68, donde una mujer desnuda tira a un hombre del brazo para atraerlo hacia sí.

El pene del erastés a veces está erecto incluso antes de que tenga lugar el contacto físico (por ejemplo, B107, B250* y R657), pero el del erómenos permanece fláccido incluso en circunstancias (como en R573) en las que se esperaría que el pene de cualquier adolescente saludable respondiera voluntaria o involuntariamente. En B250* un joven parece la excepción a esta generalización, pero puede que su pene sea empujado hacia arriba por el vientre del hombre.[131] En BB20 las figuras están pintadas groseramente, lo que dificulta su interpretación; con todo, es posible que en algunas de las parejas el pene del erómenos se haya levantado a resultas de las caricias del erastés. La norma es (como hemos tenido ocasión de observar a partir de los testimonios literarios, pp. 94 s.) que el erómenos puede finalmente decidirse a conceder sus favores al erastés, pero que carece de aliciente sexual para hacerlo. *En las pinturas vasculares nada sugiere que el erastés manipule el sexo del erómenos durante el coito; ahora bien, en la comedia, donde se supone que la penetración anal es el*

131. En esta pintura los penes de los otros jóvenes son trazados en posición horizontal, pero claramente no están erectos; cf. pp. 190 s.

*único tipo de coito homosexual, dos pasajes (*cf. *pp. 219 ss.) indican que perfectamente puede excitar así al erómenos para hacerle llegar al orgasmo*. Esta *sōphrosýnē* del erómenos puede contrastarse con su escandalosa ausencia en unas criaturas inmorales que siguen sus instintos: los sátiros, seres feos, groseros y borrachines. Se masturban constantemente (por ejemplo, B31, B118, B126, B138 y B178) si no tienen a mano un ser vivo con un orificio adecuado, pero prefieren los caballos, las mulas y los ciervos (B154, B336, B362, B554 y CE20; cf. sus premeditados escarceos en B24, B122, B158, B287, B366, B378 y R762); incluso el cuello de una tinaja puede servirles para este fin (R148). Por el contrario, un joven masturbándose (R173)[132] o penetrando a un animal (B354)[133] es un tema inusitado. Existe cierta tendencia en la comedia a considerar la masturbación como un comportamiento propio de esclavos, que no pueden esperar lograr medios de satisfacción sexual comparables en número y calidad a los de los hombres libres. En *Las ranas* de Aristófanes (542-548), Dioniso se imagina a sí mismo en el papel de un esclavo, «empuñando el glande» mientras mira a su amo «sobre mantas milesias... besando a una bailarina», y entonces recibe de él una bofetada. R18, en la que un joven sentado golpea a un niño esclavo cuyo pene está crecido, aunque no erecto, puede indicar que el pintor ya tenía en mente, cien años antes, un incidente de este tipo.[134] Los dos esclavos de *Los caballeros* (21-29) hablan como expertos de la masturbación, y en *La paz* (289-291) el general persa Datis, inmortalizado en una canción popular, es asimilado humorísticamente a

132. Yo restringiría el término ‘masturbación’ a escenas en las que la figura está sola o en las que (como en B118 [sátiro]) se emite semen; no resulta apropiado para escenas en las que un hombre empuña su pene erecto mientras molesta a un posible compañero sexual o mientras aguarda su turno. Cabe la posibilidad de que un niño que aparece agachado bajo el asa de B522 se esté masturbando.

133. En un dibujo del Ágora (Lang nº 30) el sexo de la persona penetrada por detrás por un perro peludo es incierto.

134. En el pasaje de *Las ranas* el amo golpea al esclavo, presumiblemente porque ha pedido un bacín (544) y el esclavo no estaba atento; sin embargo, tenemos cierta tendencia, provocada por un perverso sentimiento de celos o inseguridad, a reaccionar con enojo ante la actividad sexual de aquellos sobre quienes tenemos autoridad.

los esclavos bárbaros, pues se le describe gozando de la masturbación durante la siesta de la tarde. El verso 734 de *Las nubes* proporciona el único ejemplo de masturbación de un ciudadano ateniense, y quien la lleva a cabo no es otro que el grosero y rústico Estrepsíades.[135]

Cuando el cortejo se ve coronado por el éxito, erastés y erómenos se colocan el uno frente al otro; el erastés rodea con sus brazos el torso del erómenos, inclina su cabeza sobre o incluso bajo el hombro de aquél, flexiona sus rodillas e introduce su pene entre los muslos del erómenos, justo debajo del escroto.[136] Ejemplos: B114*, B130, B250*, B482, B486*, B534, R502* y R573*, en todas las cuales el erastés es un hombre y el erómenos un joven.[137] B458 presenta la peculiaridad de que el hombre levanta la vista hacia el rostro del joven, pero puede que éste no haya cedido aún del todo (la vasija está dañada en una zona crucial) y el hombre se encuentre aún en la fase de los ruegos. En R520* el erómenos es un niño, y el hombre tiene fija la mirada en su garganta, pero aún no han alcanzado la posición final; la diferencia de estatura entre los dos es considerable, y el hombre debe flexionar parcialmente sus piernas a los lados del niño. Los dioses emplean los mismos métodos que los hombres; en R603*, en la que Céfiro se eleva por los aires con Jacinto, ambas figuras están vestidas, pero el pintor ha superpuesto el pene del dios como si, en cierto modo, estuviera abriéndose camino entre los muslos de Jacinto.

135. En mi nota al pasaje (Dover [1968b] 191) llamé la atención sobre una «asunción corriente del humor vulgar: que un varón adulto no puede quedarse solo en la cama y despierto mucho rato sin masturbarse». Henderson 220 n. 45 piensa que yo derivé esta asunción de «las escuelas públicas inglesas»; realmente la encontré por primera vez en boca de soldados americanos a la hora de tocar diana en Italia, en 1943, y volví a encontrármela en el film *Kes*, de Ken Loach (1969), donde quien habla es un minero de Barnsley. Sin embargo, admito con Henderson que el comportamiento de Estrepsíades está pensado para sorprender al público por su grosería y su vulgaridad.

136. *En R504, donde un esclavo aburrido está sentado en el suelo esperando a que su amo termine, el punto de la penetración parece situarse entre el escroto y el muslo. Gracias a Eglinton 150 y 153 s., me he enterado de que la cópula intercrural se llama «la manera inglesa» y de que «se ha convertido en una práctica frecuente en los internados».*

137. Sobre B482 cf. p. 128.

El término que originariamente designaba específicamente este tipo de coito era, casi con toda seguridad, *diamērízein*, *i.e.*, «hacérselo entre las piernas (*mēroí*)». Cuando encontramos por primera vez el término en *Las aves* de Aristófanes tiene un complemento de cada sexo (masculino en 706, femenino en 669), y en 1254, cuando Pistetero amenaza a Iris con «levantarle las piernas en el aire y *diamērízein*», lo más natural es que se refiera a uno de los muchos modos de cópula vaginal por delante (cf. p. 160). La inscripción que hay en la base de B406, perteneciente al período más rico de la iconografía homosexual, dice: «*apódos tò diamḗrion*», que debe interpretarse como «Concédeme el *diamērízein*, como me has prometido», o «Dame el pago que me debes por *diamērízein*».[138]

En B538*, un hombre y un joven, frente a frente, están envueltos en un mismo manto, y puede que fuera costumbre ocultar de este modo el coito homosexual, ya fuera de pie o tumbados; cf. Asclepíades 1.3 s.: «cuando los amantes se esconden bajo un solo manto», y el desesperado intento de Alcibíades (cf. pp. 237 s.) de seducir a Sócrates deslizándose bajo su manto. Pero una acción que se disimula no es un tema estimulante para los pintores de vasijas, quienes prefieren mostrar al erastés invitando al erómenos a entrar en su manto (como en B592) o tratar el manto como telón de fondo.[139]

El coito anal homosexual, a diferencia del modo intercrural, es representado por los pintores de las vasijas únicamente cuando implica a personas de la misma edad (CW16, R223* y R954*; cf. pp. 138s), a *comastas* (C74) o a sátiros (R1127*). Hoy en día suele pensarse que es el modo característico de consumar una relación homosexual.[140] La comedia griega asume, salvo en *Las aves* 706 (véase *supra*), que es el único modo (cf. pp. 218 s.), y cuando la poesía helenística hace alguna referencia suficientemente poco ambigua a lo que verdaderamente ocurre en el plano físico, encon-

138. La interpretación de Kretschmer (89) es ligeramente, no esencialmente, distinta.

139. Cf. Schauenburg (1965) y Beazley (1947) 203 y 221 s.

140. Opinión corregida por Westwood 129-131.

tramos tan sólo el coito anal, nunca el intercrural. Así Dioscórides (7) recomienda a un amigo que se «deleite con el sonrosado culo» de su mujer mientras esté embarazada, «tratándola como una Afrodita viril», y Riano (1) se dirige con éxtasis al «glorioso culo» de un niño, tan hermoso que hasta los viejos arden en deseos por él. Meleagro (90) se dirige a un niño cuya belleza ha desaparecido al madurar: «ahora un hirsuto pellejo declara la guerra a quienes lo montan por detrás»; el mismo, al declarar su amor por una mujer (94), reniega de sus erómenoi de otro tiempo y de «los apretones de un culo peludo». La felación homosexual parece, en lo que respecta a las pinturas vasculares, exclusiva de los sátiros (B271* y R1127*), aunque cabe deducir de un pasaje de Polibio (XII 13) que a fines del siglo IV Demócares, una figura destacada de la política ateniense, fue acusado por un poeta cómico[141] de «ser *hētairēkṓs* con la parte superior de su cuerpo, de modo que no era la persona idónea para soplar la llama sagrada». Esquines (II 88) imputa a Demóstenes una «impureza física que afecta incluso a los órganos de la palabra», y Crates de Tebas (1) hace una broma erudita sobre este tipo de práctica. *Puesto que el verbo* laikázein *significa «practicar la felación» (*cf. *p. 215), su presencia en insultos, exclamaciones y bromas de la comedia puede considerarse un testimonio literario anterior al siglo IV a. C. de la existencia de esta práctica. Está claro que se considera una actividad que el elemento dominante de la relación impone al dominado (*cf. *pp. 160 s.),*[142] *y en ningún sitio se sugiere que al erómenos le encante recibir en su boca el pene del erastés.* La masturbación de un varón por parte de otro da lugar en Meleagro (77) a una fantasía en la que ocho erómenoi se ocupan a la vez del mismo erastés; la sugiere –aunque no de un modo muy claro– un fragmento de una vasija de figuras negras (B702).

Como hemos visto, las fases de los cortejos homosexual y heterosexual, tal como las representan los pintores de vasijas, son prácticamente idénticas; sin embargo, la consumación de la unión

141. Arquédico, fr. 4, a quien Timeo (F35[b]) se toma en serio.
142. Cf. *Eglinton 156 sobre la hostilidad largamente extendida contra la felación, considerada «cosa de mujeres».*

carnal es radicalmente distinta, en la medida en que el modo habitual es el intercrural cuando el objeto es un varón, pero desconocido cuando es una mujer.[143] La consideración de las posiciones de la cópula heterosexual y de las circunstancias en las que se practica el coito anal homosexual, como amenaza o como símbolo, puede arrojar alguna luz sobre los términos en los que la convención establecía una importante distinción entre prostitución y 'eros legítimo'.

6. La disimetría homosexual: dominio y sumisión

Cuando en una pintura vascular se representa una unión heterosexual, vemos con mucha frecuencia que la mujer se dobla hacia delante (a veces apoyando sus manos en el suelo) mientras que el hombre, de pie, la penetra por detrás y por debajo: cf. B134; B450; B518 (el hombre se arrodilla); B666; B676; C78; CE36; CE37; R361; R434; y R545* (la mujer está casi apoyada sobre la cabeza); cf. B60 y B586, donde el hombre se está aproximando pero aún no la ha penetrado. En algunos casos no cabe ninguna duda de que es el ano de la mujer, no su vagina, lo que está siendo penetrado;[144] el caso más claro es B51*, donde la vulva, minuciosamente pintada, no está ni mucho menos cerca del

143. La jirafa ha desarrollado una técnica de cortejo que explota las posibilidades estéticas de su largo cuello y que emplea en las relaciones homosexuales pero no en el acoplamiento heterosexual. La técnica culmina con la erección: la jirafa monta a su pareja, y en ocasiones tiene lugar una eyaculación espontánea o intentos de inducir la eyaculación mediante fricción, pero no hay (hasta ahora) penetración anal; cf. Innis 258-260 y Moss 45 s. En los últimos años la observación de otras especies ha aportado testimonios similares. No veo razón para no emplear el término 'homosexual' con referencia a los animales salvajes, siempre que se satisfaga la definición dada al comienzo de la sección I.A. La comunidad peruana mencionada por Tripp 70 s. parece orientar todos sus comportamientos sexualmente motivados hacia relaciones homosexuales; si es así, invalida la generalización de Karlen 476.

144. Como ha observado correctamente Pomeroy 144. Pisístrato causó el enojo de Megacles porque, una vez casado con la hija de éste, «mantenía relaciones con ella de forma anómala» (Hdt. I 61.1 s.), pero tenía razones de peso para no desear que ella concibiera.

punto de penetración, y en R543* no cabe pensar que el pintor no se diera cuenta de la distancia que estaba dejando entre el vello púbico de la mujer y el punto de entrada del pene. En otros muchos casos (como B670, CP16 y R577*) el punto de entrada está tan elevado que es razonable suponer que el pintor tiene en mente una penetración anal; menos frecuente es el retrato inequívoco de penetración vaginal por detrás (por ejemplo, B516 y R490).[145] Esta postura característica –la mujer doblada hacia delante, el hombre de pie detrás de ella– se describe a finales del siglo V en un pasaje de Aristófanes (*Thesm.* 479-489) donde el que habla es un hombre disfrazado de mujer que «confiesa» sus trucos, característicos de las mujeres:

> Mi marido dormía a mi lado. Yo tenía un amigo que me había desflorado cuando tenía siete años, y me echaba tanto de menos que vino y se puso a arañar la puerta. Supe de inmediato de quién se trataba, así que bajé de puntillas. Mi esposo me pregunta: «¿Dónde vas?». «Tengo retortijones, voy al aseo.» Así que me hizo un mejunje de bayas de enebro, eneldo y salvia, y yo eché un poco de agua en los goznes (*sc.* de la puerta de la casa), para que no rechinaran, y salí a reunirme con mi amante, me doblé hacia delante y fui penetrada junto a la estatua, mientras me agarraba a un laurel.

En el *Pluto* de Aristófanes (149-152) se dice que las heteras de Corinto, cuando llegaba un cliente adinerado, «le ponían inmediatamente el culo (*prōktós*)», lo cual sugiere la posibilidad de que las heteras hayan insistido con frecuencia en mantener relaciones anales como simple medida contraceptiva. Pero esta explicación difícilmente valdrá para los preparativos de boda de *La paz* de Aristófanes (869), donde un esclavo anuncia: «¡La novia (lit. "la joven") se ha dado un baño, y el culo (*pygḗ*) ya lo tiene encantador!». El pasaje parece mostrar, más bien, poco interés por el punto preciso por el que se efectuará la penetración de la

145. Devereux (1970) 21 n. 1 considera la tendencia a representar uniones heterosexuales por el ano como una muestra de homosexualidad (cf. Pomeroy, *loc. cit.*), y bien podemos sospechar que existe una distancia entre la cópula homosexual de las pinturas vasculares y lo que un erastés realmente esperaba lograr.

«parte inferior» de la esposa de Trigeo; allí mismo (876) el ano de Fiesta parece ser el centro de la admiración general.

La penetración vaginal por delante, con la mujer tumbada boca arriba, se muestra en R247 (un joven y una mujer bajo una misma manta). La mujer puede poner los pies en alto y apoyarlos en los hombros del hombre, como en B662, R192, R506 y R507 (en R490 un joven levanta por la fuerza las piernas de una mujer); a esta posición se refiere Aristófanes en *Las aves* 1254: «Voy a ponerte los pies en alto» y en *Lisístrata* 229: «No voy a levantar mis pantuflas hacia el techo». En ocasiones, el hombre está de pie y la mujer lo rodea con sus piernas; ésta es, en sustancia, la posición que muestra B694, donde, sin embargo, se representa a las mujeres apoyadas en unos taburetes con forma de setas. En R970* un joven está sentado en una silla y una mujer monta en ella para, al encuclillarse, dejarse caer sobre su pene. La «victoria política» de una mujer tumbada boca abajo o sentada sobre un hombre boca arriba parece que no encuentra ejemplos en las pinturas vasculares, pero puede que esté a punto de tener lugar en una parte de la complicada orgía de R1151; Aristófanes, no obstante, se refiere en *Vesp.* 501 y *Thesm.* 153 a la posición del «caballo de carreras», en que la mujer se sentaba a horcajadas sobre el hombre como si fuera un jinete.

Emerge en este punto un interesante contraste entre el coito heterosexual y la actividad intercrural que se atribuye a erastés y erómenos. De un modo casi invariable, la mujer está siempre en la posición 'subordinada' y el hombre en la 'dominante'; la mujer se dobla hacia delante, yace boca abajo o es sujetada, mientras que el hombre está de pie y encima de ella. Por otra parte, en la cópula intercrural el erómenos permanece erguido y es el erastés el que inclina la cabeza y los hombros. El contraste se da también en relación con lo que podría denominarse la «penetrabilidad general»; a la ausencia de escenas de felación homosexual humana, debemos enfrentar escenas en las que un joven está metiendo su pene en la boca de una mujer (R156 y R223*) o un hombre amenazando con un bastón a una mujer y forzándola a 'tragársela' (R518). Pero el hombre no corresponde a la cortesía; R192, con una mujer desnuda haciendo cabriolas sobre un joven

desfallecido cuya cara queda a unos centímetros de su vulva, difícilmente puede considerarse una escena de cunnilingus, y un tal Arífrades, que tenía fama de disfrutar con esta práctica, es objeto de ataques en *Los caballeros* (1280-89) y *Las avispas* (1280-83) de Aristófanes en unos términos que revelan odio y asco de una forma tan explícita, que sugieren que el tema ha puesto a prueba el sentido del humor del comediógrafo (un año después de *Las avispas*, en *La paz* [vv. 883-885], el tono de la referencia a Arífrades es más cortés).[146] En R156 y R223* se ve una doble penetración; en la primera, un hombre separa las piernas de una mujer que está tomando el pene de un joven en su boca, y en la segunda una mujer entregada a la misma ocupación está a punto de recibir un *ólisbos* (pene artificial) que un joven empuja hacia su interior. Es posible que el trío de R898 se entienda que va a terminar con la penetración simultánea de la vagina de la mujer por un hombre y de su ano por otro.[147]

No puede dudarse que la mujer disfruta de la unión sexual en, por ejemplo, B49 y R506, y cuando adoptan una posición frontal, los miembros de la pareja se miran tiernamente, lo que contrasta con el erómenos que mira hacia delante mientras la cara del erastés queda oculta a su mirada. En consecuencia, no debe sorprender que los pintores muestren a las mujeres satisfaciendo sus anhelos sexuales de manera artificial por medio de *ólisboi*: tanto R132 como R212 muestran a una mujer con dos *ólisboi*, el segundo de ellos para el ano en R132 y para la boca en R212; en R152, un *ólisbos* cuelga en el trasfondo de la escena mientras unas mujeres se lavan; en R227, una mujer blande un *ólisbos* mientras un sátiro la penetra; en R1163, unas mujeres se van dejando caer gradualmente sobre *ólisboi* fijados en el suelo; en R114, una mujer desciende hacia la base puntiaguda de una tinaja; en R593, una mujer bebe de un cántaro con un pitorro con

146. Una lámpara del museo de Heraclio (Marcadé 59) representa la felación que una mujer hace a un hombre tumbado boca arriba, pero la vulva de ella, puesta encima de él, está lejos del alcance de su cara. Galeno (XII 249, Kühn) da por sentado que «nos indignamos más» con el cunnilingus que con la felación.
147. Una fantasía corriente en la pornografía antigua y moderna. Debo confesar que no sé si puede llevarse a cabo.

forma de pene; cf. R414* y R1071*, con un cesto repleto de *ólisboi* (pero su significación puede ser religiosa).[148] La comedia se refiere a mujeres que hacen uso de *ólisboi* (igual que alude a menudo a su glotonería y a su propensión a la bebida), especialmente en la *Lisístrata* de Aristófanes (107-109, donde se indica que un *ólisbos* está hecho de cuero) y *CGF* 62.16-28 («tan semejante al objeto real... como la luna se parece al sol»). En la época helenística, los *Mimiambos* 6 y 7 de Herondas versan sobre la adquisición de un *ólisbos* a un zapatero hábil y discreto, que una mujer ha recomendado a otra. Como las mujeres, pero a diferencia de los erguidos erómenoi del universo de las pinturas vasculares, un sátiro positivamente disfruta al ser penetrado analmente; en BB24*, un sátiro salvaje e hirsuto se mete un bastón por el ano mientras se masturba, y en CW12 un sátiro se deja caer sobre un *ólisbos* fijado en el suelo. Los pintores de vasijas a veces se divierten dando a los sátiros nombres en los que desempeñan un papel prominente los elementos que designan el pene, el glande, la erección, etc.;[149] así, en R44 un sátiro recibe el nombre de *Phlebodókos*, lit. «El receptor de la vena», siendo *phléps*, «vena», un término jocoso para designar el pene.[150]

Si un erómenos como es debido I) no busca ni espera placer sexual del contacto con su erastés,[151] II) desdeña cualquier contacto hasta que el erastés se ha mostrado digno de recibirlos, III) jamás deja que lo penetre por ningún orificio de su cuerpo[152] y IV) nunca se asemeja a una mujer asumiendo el papel subordinado cuando está en contacto con su erastés, y si, al mismo tiem-

148. Cf. Deubner 65-67; y cf. *infra* pp. 199 s. sobre los falos.
149. Cf. Charlotte Fränkel 24 s., 74, y, para otros ejemplos, B31 (*Dóphios*, de la misma raíz que *déphesthai*, «masturbarse», y *Psōlâs*, derivado de *psōlós*, «descapullado»).
150. Cf. Henderson 124.
151. De época romana es la sorprendente formulación de esta opinión que leemos en Plu. *Amat.* 768A: «A quienes disfrutan con el papel pasivo de una relación los consideramos los más rastreros de la gente rastrera, y no sentimos ni el menor grado de respeto o afecto por ellos».
152. Westwood 133 s. señala que los homosexuales que practican el coito intercrural o la masturbación recíproca y rechazan la penetración anal, tienden a «adoptar una visión espiritual de la homosexualidad». Véase *supra,* nota 140.

po, el erastés desea que aquél quebrante las reglas III y IV, observe una cierta flexibilidad en su obediencia de la regla II e incluso, quizás, adapte ocasionalmente en su beneficio la regla I, ¿en qué circunstancias se dejaba un varón penetrar por otro, y en qué consideración tenía la sociedad esta sumisión? Parece que no hay motivos para dudar de que a ojos de los griegos el varón que quebrantaba las 'reglas' del eros legítimo perdía su condición viril de ciudadano y pasaba a engrosar las filas de las mujeres y los extranjeros. Se asume que el prostituto ha quebrantado las reglas simplemente porque su dependencia económica de los clientes lo fuerza a hacer lo que ellos quieran; viceversa, todo varón que se piense que ha hecho cuanto quiso su pareja homosexual de mayor edad, se asume que se ha prostituido. Timeo (F124b), según Polibio (XII 15.1 ss.), sostenía que

> Agatocles, en su primera juventud, fue un prostituto (*pórnos*) de baja estofa al alcance de los más disolutos (lit. «de los más carentes de autodominio»), una grajilla, un águila ratonera que ofrecía su culo a quien lo quisiera.

La grajilla aquí simboliza probablemente la impudicia y la desvergüenza; el águila ratonera, en griego *triórchēs*, lit. «con tres testículos», presumiblemente simboliza la lujuria insaciable, rasgo característico, según se asume, del verdadero *pórnos*.

No sólo por asemejarse a la mujer en el acto sexual rechaza el varón sumiso el papel de ciudadano, sino también por escoger deliberadamente ser víctima de lo que, de no haber consentido, habría sido *hýbris*. La razón de las rigurosas sanciones que la ley ateniense sobre la *hýbris* imponía era que quien la cometía «deshonraba» (*atimázein*) a su víctima,[153] al privarla de su condición de ciudadano protegido por la ley. La condición podía recuperarse sólo mediante un proceso que, de hecho, invitaba a la comunidad a revertir la situación y atribuirla al culpable. Elegir ser tratado como un objeto a disposición de otro ciudadano equiva-

153. Arist., *Rhet.* 1378b 29 s.; Dem. XXI 74. El verbo que denota la privación de los derechos cívicos es *atimoûn*, pero el sustantivo abstracto *atimía* corresponde tanto a *atimázein* como a *atimoûn*.

lía a renunciar a la condición de ciudadano. Si aún no está suficientemente claro por qué la elección del prostituto se juzgaba de esa manera, lo estará cuando recordemos las circunstancias en las que la penetración anal homosexual no se considera ni una muestra de amor ni una respuesta al estímulo de la belleza, sino una conducta agresiva que demuestra la superioridad del miembro activo de la pareja sobre el pasivo. En el *Idilio* V de Teócrito, donde el pastor Lacón y el cabrero Comatas compiten en un certamen de canto, una contienda en la que la brutalidad y la mofa juegan un papel relevante, oímos en 39-43:

> LACÓN: ¿Cuándo recuerdo yo haber sabido u oído algo bueno de ti...?
> COMATAS: Cuando te penetré por el culo (*pygízein*), y te hice daño; y las cabras balaban y el buco las montaba.
> LACÓN: Confío en que tu tumba no sea más profunda que tu penetración.

Que los pastores se consolaban de su soledad haciendo el amor con animales o entre sí es una burla bastante corriente; pero aquí Comatas le está ganando la mano a Lacón recordando una ocasión en la que él hizo las veces del animal macho y Lacón, el de la hembra. Que el acto hizo daño a Lacón, quien, con todo, lo acepta con resignación, forma parte del triunfo de Comatas, y la respuesta de Lacón es una insinuación malintencionada sobre la virilidad de Comatas. Hallamos un tono semejante en los versos 116-119:

> COMATAS: ¿Te acuerdas de cuando te penetré, y tú sonreías y movías la cola de un lado para otro con mucho donaire, agarrado a aquella encina?
> LACÓN: No, no me acuerdo, ¡pero sí que sé yo mucho de aquella ocasión en que Eumaras te maniató y te dio una buena tunda!

El insulto consiste aquí en que Lacón gozó desempeñando el papel de una mujer (agarrado a una encina, como la joven esposa de Ar. *Thesm.* 489, cf. p. 159); esta vez, Lacón niega que eso haya ocurrido nunca, y la naturaleza de su réplica muestra cómo entiende el insulto de Comatas. En la antigua épica de Noruega

la afirmación «X usa a Y como esposa» es un insulto intolerable para Y, pero no tiene ninguna repercusión negativa en X.[154]

Los datos antropológicos indican que las sociedades humanas de diferentes épocas y lugares han sometido a la violación homosexual por el ano a extranjeros, recién llegados e intrusos como modo de recordarles su condición subordinada.[155] A Príapo, el dios griego, en su calidad de guardián de huertos y jardines, se le representaba con un enorme pene dispuesto a penetrar a ladrones de uno y otro sexo.[156] En algunas especies de primates los machos en tensión reaccionan con la erección del pene ante una amenazadora invasión del territorio de su comunidad;[157] y ciertos tipos de mojones –entre los que hay que incluir los hermas itifálicos que solía haber ante la puerta de entrada a las casas– sugieren que este rasgo de conducta se extiende también a la especie humana.[158] En ciertas especies animales, la jerarquía existente entre los machos de una comunidad se expresa regularmente mostrándole el macho subordinado el culo al dominante, quien lo monta sólo superficialmente y de forma simbólica.[159] En la jerga vulgar de muchas lenguas, «jodido» o «enculado» tienen el sentido de «haber sido derrotado», «haberle tocado a uno la peor parte».[160] Una vasija ática de figuras rojas (R1155) ofrece una representación gráfica de esta noción.[161] Un hombre con traje persa, que

154. Cf. Vanggaard 76-81.
155. Cf. Fehling 18-27 y Vanggaard 101-112. Karlen 414 observa que los seres humanos, a diferencia de numerosas especies animales que han convertido en un rito la 'sumisión' homosexual, pueden consumar el acto «para expresar una relación de poder». *Deliverance*, la película de John Boorman (1972), hace un uso sorprendente del tema cuando describe los malos tratos que los cazadores rurales infligen a los 'intrusos' de la ciudad.
156. Cf. Herter (1932) 209-221; Fehling 7-14 y 18-20.
157. Cf. Fehling 8-11. Yo mismo he tenido ocasión de ver esta reacción de enojo y temor en monos en cautividad.
158. Cf. Fehling 7 s.
159. Cf. D. J. West 116 y Vanggaard 71-75. Pero entre los antílopes el proceso es el contrario: es el macho subordinado el que monta al dominante al final del enfrentamiento (Moss 188).
160. Como en italiano *inculato*, que con el sentido de «derrotado» se aplica a los equipos de fútbol.
161. Cf. Schauenburg (1975) 97-122; Fehling 103 s.

nos dice: «Soy Eurimedonte. Me doblo hacia delante», acomoda su postura a sus palabras, mientras que un griego, que empuña su pene medio erecto en la mano, avanza a grandes pasos hacia él, haciendo el gesto de detenerlo. La pintura es la expresión del júbilo de los 'viriles' atenienses por su victoria sobre los persas 'afeminados' junto al río Eurimedonte a comienzos de la década de 460; proclama: «¡Hemos jodido bien a los persas!».

La imposición del papel de las mujeres a un varón subordinado por parte del dominante está detrás del curioso trato que los atenienses daban a los adúlteros. Un adúltero sorprendido *in fraganti* podía ser asesinado por el marido o por el vigilante de la mujer, pero como alternativa se le podía someter a un trato vejatorio: se le quemaba el vello púbico y se le metía por el ano un rábano de gran tamaño (Ar. *Nub.* 1083 s.; cf. Luciano, *Peregrino* 9). Dado que las mujeres tenían la costumbre de reducir su vello púbico chamuscándolo,[162] el castigo del adúltero simbolizaba su transformación en mujer y, a los ojos de la sociedad, lo subordinaba de forma permanente al hombre al que había agraviado, cuyo pene encontraba un sustituto en el rábano.[163] Una idea semejante, traducida a términos más decorosos, está detrás de la pintura de una vasija corintia (C62) en la que Tideo ha sorprendido a su esposa Ismene en el lecho con Periclímeno; la mata a puñaladas mientras Periclímeno escapa; de acuerdo con la convención, Tideo está pintado en negro e Ismene en blanco, pero en este caso Periclímeno, el adúltero vencido que corre desnudo para escapar del amenazador marido armado, también está pintado en blanco.

Un examen largo y prolijo de las cuestiones que suscita el proceso contra Timarco de Esquines ha revelado una oposición entre dos grupos de motivos: de un lado, la aceptación de un pago, la disposición a –incluso las ganas de– sumisión homosexual, la adopción de una posición doblegada o inferior y la recepción del pene de otro hombre en el ano o en la boca; del otro, el rechazo del pago, el obstinado aplazamiento de cualquier contacto físico hasta que el potencial compañero haya dado prueba de su va-

162. Pintado en R476; cf. Ar. *Eccl.* 12 s. y la nota de Ussher *ad loc.*
163. Cf. Devereux (1970) 20 y (1973) esp. 181 y 193.

lía, la abstención del disfrute sensual fruto de tal contacto, el mantenimiento de la posición vertical, la evitación de la mirada del compañero durante la consumación y el rechazo de una auténtica penetración. A ojos de los griegos (y nos toca a cada uno de nosotros decidir si su visión era precisa o estaba deformada) ésta era la antítesis entre la renuncia a la masculinidad o su mantenimiento; no deja de ser significativo que el erastés, cuando importuna al erómenos durante el cortejo, toque sus genitales, no sus nalgas ni su ano.[164] Dado que la condición de prostituto comportaba una exclusión permanente de los derechos cívicos, y que la del erómenos que respetaba el ritual y la convención del eros homosexual legítimo no comportaba semejante exclusión, podría esperarse no sólo que la diferencia entre los papeles estuviera definida por ley, sino incluso que cualquier acusación de prostitución debería demostrarse o refutarse ante un tribunal de justicia de un modo no menos claro que una acusación de desfalco o de fraude. Ahora bien, una relación homosexual entre dos varones cualesquiera, independientemente de lo que hicieran juntos y de lo sórdidamente comercial que fuera la base de su relación, estaba protegida de acusaciones hostiles por la privacidad, la discreción y la reserva,[165] pero al mismo tiempo, por muy ritualizada, reservada y afectiva que fuera, resultaba excesivamente vulnerable a las habladurías malintencionadas. A fin de cuentas, ¿qué es la prostitución? Cuando se efectúa un pago en dinero y se estipulan unas condiciones, no hay ninguna duda; ahora bien, ¿qué

164. B60 es una excepción, pero el joven que se ve allí está a punto de penetrar a una mujer, y sus genitales no están al alcance del hombre que lo está acariciando. En B258 el joven que se está tocando las nalgas (¿como invitación?, ¿como insulto?, ¿por casualidad?) ha sido desdeñado en favor de un erómenos convencional. En R189* y R255 vemos las groseras payasadas de unos jóvenes borrachos y fogosos; el carácter humorístico de la segunda es muy claro.
165. Plu. *Amat.* 768F cuenta la historia de Periandro de Ambracia, un tirano del siglo VI. Periandro preguntó a su erómenos: «¿Aún no te has quedado embarazado?», y pagó una severa pena por la gracia, ya que el erómenos lo mató. No sabemos de dónde proviene esta historia, ni si en ella la pregunta se la hacía en privado o en presencia de otros (cf. pp. 239 s. sobre Xen. *Mem.* I 2.29 ss.), pero implica que el erómenos estaba dispuesto a desempeñar un papel femenino siempre que nadie lo tratara como una mujer.

decir de un hermoso presente que uno no puede permitirse de otro modo (cf. pp. 146 s.),[166] o de un entrenamiento gratis de lanzamiento de jabalina, o de una palabra que se desliza en el oído de una persona influyente, o de cualquier regalo o servicio que habitualmente hacemos a quienes amamos, apreciamos, admiramos, compadecemos o queremos animar, sin que se nos pase por la mente el placer sexual? No es por casualidad por lo que Esquines, al construir su acusación contra Timarco, concede tanta importancia a los rumores y las habladurías. Si un joven ateniense se daba cuenta de que tenía la reputación de ser 'asequible' mediante pago, la prudencia lo disuadiría de intentar con insistencia ejercer los derechos para los que la opinión pública lo consideraba incapacitado. Un joven muy obeso podría igualmente tratar de evitar las situaciones en las que se le pudiera ridiculizar y difamar como persona indigna de dirigirse a sus conciudadanos, cuya condición física los convertía en objetos de una mayor admiración y en defensores de la comunidad en el campo de batalla. Un joven de 'moral relajada', dispuesto a vivir a costa de hombres que se sintieran atraídos por su belleza, tendría menos dudas a la hora de emprender una carrera política si tenía una multitud de amigos que se rieran e hicieran caso omiso de las acusaciones formuladas por sus enemigos. Un joven así corría un riesgo calculado; el éxito de su apuesta dependía de un equilibrio de fuerzas sobre temas políticos que no podía prever en su juventud, y en el caso de Timarco la cosa salió mal.

Las personas se prostituyen por muchas razones, pero a veces lo hacen porque, en caso contrario, ellas, u otras que dependan de ellas, morirían de hambre. Un joven aristócrata que por timidez cediera a la adulación de un erastés no estaba sometido a una presión semejante. ¿Por qué, entonces, la opinión pública trataba con tanto rigor al uno y con tanta permisividad al otro? En parte, quizá, porque la opinión pública era la opinión de varones adultos que en los días de su juventud habían cedido ante erastái y que, sin duda, se habrían indignado mucho si alguien los hubiera tratado como a prostitutos. La razón principal, sin embargo, es que los jui-

166. Calímaco 7 y Dioscórides 13 deploran la avidez de sus erómenoi.

cios de valor implícitos en las leyes griegas y expresados abiertamente por individuos, escritores y oradores, con frecuencia apenas tenían en cuenta en qué medida una buena disposición o las buenas intenciones podían ser corrompidas o frustradas por circunstancias que escapaban a su control; les interesaba más el ser humano como sujeto bueno o malo, como parte eficiente o deficiente del engranaje social.[167] El sentimiento conservador hacía del pobre un vicioso, porque la pobreza le impide servir a la comunidad como caballero o soldado de infantería pesada y enriquecer los festivales públicos (y, por tanto, conciliarse a los dioses) por medio de suntuosos gastos en la indumentaria del coro, hermosas dedicatorias en los santuarios y otras medidas por el estilo. Del mismo modo, le impide adquirir destrezas atléticas y musicales; le impide, pues, ser y hacer lo que tanto él como cualquier otro querría ser y hacer.[168] Esta valoración, del mismo orden que la que nosotros aplicamos a caballos, perros, instrumentos o arbustos, no puede verse afectada por juicios relativos a las causas de la pobreza. La negativa a dar validez a una escala de valores como ésta es la causa de un número infinito de confusiones en nuestra reflexión moral, y la negativa a dar validez simultánea a diferentes escalas de valores era un lamentable punto débil de los griegos. Platón presenta a Critias (un hombre que no se dejó influir por ideas democráticas) extendiéndose sobre la diferencia entre *ergázesthai*, «hacer (trabajando en...)» y *poieîn*, «fabricar», «crear» (*Chrm.* 163b):

> Comprendí (*sc.* la diferencia) por Hesíodo, quien dijo que ninguna obra (*érgon*) podía ser (*sc.* objeto de) crítica. Te imaginarás que, si con 'obras' se refería al tipo de cosas de las que estaban hablando hace un instante (*sc.* la obra de artesanos y comerciantes)..., hubiera podido decir que uno no se expone a la crítica por ser zapatero, o por vender salazones, o por sentarse en un habitáculo.

«Sentarse en un habitáculo (*oíkēma*)» significa «ejercer el oficio de la prostitución en un burdel», como queda claro a partir de Esquines I 74: «Fíjate en quienes se sientan en los habitáculos

167. Cf. *GPM* 144-160 y 296-298.
168. Cf. *GPM* 109-112 y 114-116.

(*oikēmata*) y se entregan abiertamente a estas prácticas» (cf. p. 64), y de varios pasajes más que se refieren a prostitutos de sexo masculino o femenino. Ningún orador ante el tribunal, al dirigirse a un jurado democrático, se habría aventurado a juntar en la misma categoría a los zapateros y los prostitutos,[169] pero el apuro de un tal Euxíteo (Dem. LVII 31-35) al hablar de la «acusación» de que tanto su madre como él habían sido vendedores de cintas es un indicador de en qué medida el cuerpo de ciudadanos ateniense en su conjunto, habituado a considerarse una elite en relación con los esclavos, los metecos y los visitantes extranjeros, tendía a adoptar la escala de valores de aquellos cuya riqueza y ocio eran superiores a la media.[170] Compárese con el fr. 388.4 s. de Anacreonte a propósito de la asociación con «panaderas y gentes prestas a prostituirse», y con los *Caracteres* de Teofrasto (6.5): «prestos a mantener una taberna, regentar un burdel o recaudar impuestos...».

La exclusión del varón que se hubiese prostituido del pleno ejercicio de los derechos cívicos podría explicarse racionalmente de dos maneras distintas: por un lado, el prostituto había revelado su verdadera naturaleza con sus actos, al asumir una posición de inferioridad; por otro, con independencia de su naturaleza originaria, su capacidad y su orientación moral quedaban marcadas de ahí en adelante por la prostitución. En conjunto, los griegos daban más importancia a los efectos del entrenamiento y del hábito que a las cualidades y disposiciones genéticamente determinadas,[171] y no estaban dispuestos a dejar que pruebas relativas a las causas del hábito en sí hicieran vacilar sus creencias sobre la relación causal entre hábito y carácter. Por ello, como ya hemos visto (p. 63), un niño ateniense que fuera obligado a prostituirse por engaño o por abuso de la autoridad paterna quedaba privado de sus derechos del mismo modo que un joven ateniense que hubiera escogido, quizá para desafiar a su padre, someterse a otro hombre a cambio de una suma acordada.

169. En Ar. *Eccl.* 432 el sector de la Asamblea integrado por los pobres de la ciudad es llamado «la mayoría zapateril», *i.e.*, «todos esos zapateros y otras gentes así».
170. Cf. *GPM* 34-45.
171. Cf. *GPM* 88-95.

III

Aspectos y desarrollos particulares

A. Inscripciones eróticas

Dos pasajes de Aristófanes nos introducen en un fenómeno de la vida griega que expresaba y sustentaba el *ethos* homosexual. En el primero (*Ach.* 142-144), un enviado ateniense que ha regresado de una visita al rey tracio Sitalces dice:

> Y la verdad es que era extraordinariamente pro ateniense (*philathḗnaios*) y un auténtico enamorado vuestro, hasta el punto de que escribía en las paredes «*Athēnaîoi kaloí*».

En el segundo pasaje (*Vesp.* 97-99), un esclavo de la casa de Filocleón describe la manía del viejo por hacer de jurado:

> Sí, por Zeus, y si ve escrito en una puerta, por el hijo de Pirilampes, «*Dêmos kalós*», va y escribe al lado «*kēmòs kalós*».

Demo, hijo de Pirilampes, era extraordinariamente atractivo (cf. Pl. *Grg.* 481d-e, donde se presenta a Calicles enamorado de él), y por el pasaje de *Las avispas* podría parecer que hacia el final de los años veinte del siglo V algunos grafitos anónimos lo elogiaban por su belleza (el *kēmós* de Filocleón es la tapa de la urna para depositar los votos usada en los tribunales). El pasaje de *Los acarnienses* expresa la pasión de Sitalces por los atenienses por medio de imaginar al rey desempeñando el papel de un erastés que escribe en las paredes el nombre de su erómenos seguido de «(*sc.* es) hermoso».

En los epigramas helenísticos se encuentran diversas referencias a esta práctica, particularmente en Arato 1:

> El argivo Filocles es hermoso en Argos, y las estelas[1] de Corinto y las tumbas de Mégara proclaman lo mismo. Hasta en los Baños de Anfiarao ha quedado escrito que es hermoso.

También en el epigrama anónimo *HE* 27.1-4:

> Lo dije y de nuevo lo digo: «Es hermoso, es hermoso». Y otra vez repetiré que Dosíteo es hermoso, que es grato a la vista. Ni en una encina, ni en un abeto, ni en un muro he escrito estas palabras, sino que Eros las ha grabado a fuego en mi corazón.

Cf. Meleagro 94.1: «Ya no es escrito Terón como hermoso por mí», es decir: «Ya no escribo "Terón es hermoso"». El epigrama anónimo *HE* 27 sugiere que un grafito[2] de este tipo no es más que la transposición en forma escrita de una exclamación de admiración, como la que reproduce Píndaro en *Píticas* 2.72: «Hermoso les resulta el mono a los niños, sí, siempre hermoso»; podemos casi oír a esos niños acercándose con mimo a un animal de pelo sedoso y diciendo: «¡Ay!, ¿verdad que es precioso?». Un claro ejemplo en un contexto sexual es el de [Theocr.] VIII 72 s.:

> También a mí una muchacha cejijunta, que me vio desde su cueva llevando las vacas, me decía que yo era hermoso, muy hermoso; pero yo no le dije una palabra, ni siquiera malsonante...[3]

El erastés desesperado parece haber usado la expresión «X es hermoso» como medio para declarar «Estoy enamorado de X»; cf. Calímaco 2.5 s.:

1. Bloques de piedra que se usaban como lápidas o como documentos conmemorativos o informativos de todo tipo, nacionales, locales o privados.
2. La mayor parte de los grafitos griegos que sobreviven están incisos, no pintados (cf. p. 38, n. 13), aunque a veces hay huellas de pintura en la incisión.
3. Literalmente, «ni siquiera le respondí una palabra áspera», es decir, ni siquiera le dio, de las dos respuestas posibles, a favor o en contra de su comentario, la que estaba en contra.

> Lisanias, tú sí que eres hermoso, hermoso; mas, apenas lo acabo de decir, me responde el eco: «Es de otro».[4]

Cf. también íd. 5.3: «El muchacho es hermoso, Aqueloo, demasiado hermoso» (la frase parece dirigirse al agua que el poeta no echa en el vino que está bebiendo a la salud del muchacho); epigrama anónimo *HE* 18.1: «Madres de los persas, hermosos, sí, hermosos hijos criáis».

El más antiguo de estos epigramas es un siglo y medio posterior a *Los acarnienses* y a *Las avispas* de Aristófanes; y nada ilustra mejor la continuidad de la cultura griega que el hecho de que ejemplos reales de este tipo de grafitos con *kalós* nos remonten a un punto de partida anterior en un siglo a Aristófanes y nos lleven luego hasta su propia época: *IG* I^2 925: «Lisias es hermoso», y 926: «Hermoso es Arquias», ambos de la Acrópolis de Atenas; 923: «[...]oos es hermoso de aspecto y encantador conversando» (la persona que lo grabó apenas sabía escribir, a juzgar por su ortografía, pero fue capaz de componer un verso decente); *IG* XII 2.268 (Mitilene): «Faestas (*sic*) es hermoso, afirma Ogéstenes, que escribe (*sc.* esto)», una interesante indicación de que el admirador no siempre era anónimo; *IG* XII 5.567 (Ceos): «Boeto el ateniense es hermoso».

Un fragmento de Calímaco (*HE* 64) bastaría para mostrar, aun cuando no tuviéramos ejemplos de inscripciones, que la expresión del sentimiento en los grafitos no era siempre de tipo erótico:

> El propio Momo (*i.e.,* la crítica burlona) escribía en las paredes: «Crono es *sophós*» (*i.e.,* «... sabe todas las respuestas»).[5]

4. La frase final *állos échei*, literalmente «otro (*sc.* lo) tiene», recoge (más o menos) el eco de la anterior «tú sí que eres hermoso (*naíchi kalòs kalós*)».
5. *HE* (1965) II 216 y Pfeiffer (fr. 393) *ad loc.* parecen considerar *Krónos sophós* como un chiste ingenioso modelado sobre «... *kalós*», como si el grafito erótico fuera de hecho el único tipo utilizado. Para el uso aclamatorio de *sophós*, cf. los gritos de aliento a los perros de caza que recoge [Xen.] *Cinegético* 6.17: «*kalôs, sophôs*», es decir, «¡Bien, bravo!».

Grafitos arcaicos inscritos en rocas de la isla de Tera, algunos de los cuales bien pueden ser por lo menos cuatro siglos anteriores a Calímaco, incluyen lo siguiente: *IG* XII 3.540 (I): «Lacídidas es bueno (*agathós*)»; 545 (1415): «Córax (?) es bueno, el (*sc.* hijo) de [...]ronos»; 541 (y p. 308): «[...] es el mejor (*áristos*)»; 547: «Picimedes es el mejor de la familia de Escamotas»; 1414: «Cidro es el mejor»; 540 (III): «Crimón es el más...» (las palabras que siguen son incomprensibles); 581 (1437): «Énesis es fuerte (*thalerós*), Meniadas es el primero»; 540 (II): «Eumelo es el mejor bailarín»;[5b] 543 (y p. 308): «Bárbax es un buen bailarín y [...]»; 546: «Helécrates es un buen [bailarín (?)]». Sería sorprendente que todos los grafitos que han sobrevivido fueran elogiosos, y obviamente algunos no lo son, por ejemplo *IG* I^2 921 (Atenas): «Arisemo es hermoso, Politima es una mamona (*laikástria*)».[6] Los términos despectivos preferidos en Atenas son *katapýgōn* y su femenino *katapýgaina*; el sentido original de *katapýgōn* era probablemente el de «varón que se somete a penetración anal», y el femenino se había formado por analogía con pares de términos como *therápōn/therápaina*, «sirviente/sirvienta», o *léōn/léaina*, «león/leona», pero al menos en época de Aristófanes, y quizá ya en fecha mucho más temprana, ambas palabras no tenían un sentido más específico que nuestro coloquial «cabrón». «Maricón» y «puta» son quizá sus mejores equivalentes actuales.[7] Algunas palabras inscritas sobre vasos áticos de figuras rojas nos ofrecen información al respecto: *SEG* XIII 32: «Antila es una puta»; ibíd.: «Sícela es una puta»; R994: «Pitodoro es hermoso. Alceo es un maricón, según Mélide (?)»; *SEG* XXI 215: «Sosias es un maricón, dice Eufronio, que ha es-

5b. *Watkins 18 s. defiende que «bailarín» tiene connotaciones sexuales.*
6. La palabra *laikástria* aparece también en la comedia ática; se trata de la forma femenina del sustantivo agente de *laikázein*, un término vulgar para la felación: vid. *infra* p. 215.
7. Cf. pp. 215 s. sobre las actitudes propias de la comedia. El uso más antiguo conocido de *katapýgōn* se encuentra en un tiesto del siglo VIII (Blagen 10 s.; cf. Jeffery 69). No estoy seguro de que Fraenkel 44 s. tenga razón al considerar *-aina* como un sufijo dotado de una fuerte carga despectiva; en Ar. *Nub.* 660-669, Sócrates le indica a Estrepsíades que debe decir *alektrýaina* para referirse a la «gallina», y dejar *alektrýōn* sólo para el «gallo».

crito (*sc.* esto)».[8] De la isla de Tenos procede *SEG* XV 523: «Pirrias (*sc.* hijo) de Acéstor es *oiphólēs*» (probablemente «maníaco sexual»),[9] «Tresa es una maricona».[10]

Es en este contexto en el que debemos considerar un fenómeno que, obviamente, ha jugado un importante papel en la investigación del *ethos* homosexual griego por parte de los estudiosos modernos, aunque (como ocurre en general con la pintura vascular) no era mencionado por los escritores antiguos: los centenares de inscripciones vasculares que elogian la belleza de una persona a la que se nombra o de un muchacho anónimo. Estas inscripciones no son grafitos, sino que se pintaban en la vasija antes de la cocción;[11] el pintor las concebía, por tanto, como un elemento de su diseño, y, *prima facie*, cabría suponer que cualquier inscripción de este tipo expresaba el sentimiento del artista, o del cliente (quien, por supuesto, podía encargar un vaso pintado con la misma facilidad con la que la familia de un difunto podía encargar un epitafio),[12] o del público en general en el momento en que se hacía la vasija.

Cuando en una inscripción se nombra a una persona, su nombre viene precedido o seguido por *kalós*, «(*sc.* es) hermoso», por ejemplo «Nicón es hermoso», «Hermoso es Nicóstenes». Esta mínima frase puede desarrollarse de varias maneras, por ejemplo R78: «El muchacho Leagro es hermoso»; R204: «Epídromo es hermoso, ¡sí!» (cf. R50 y R1015); B94: «Teognis es hermoso, ¡por

8. Cf. *ARV* 1601 y Lang (1974) n°s 6 y 20.

9. Sobre *oíphein*, «copular (con...)», cf. p. 187; *oiphólēs* aparece también en *IG* XII 5.97 (Naxos). *Mainólēs*, «loco», puede haberle servido de modelo.

10. En la inscripción se lee THRESA; *Threíssa* en ático es un nombre común de esclava («mujer tracia»). En este caso la forma *katapýgōn* es inobjetable, puesto que lo más probable es que el femenino *katapýgaina* fuese una acuñación ática que tuviera una vida limitada.

11. También era posible grabar una inscripción en un vaso después de la cocción (o después de muchos años de uso en diferentes manos y diferentes lugares), como podía grabarse sobre cualquier otra cosa. «Neoclides es hermoso» (B418) es un ejemplo de ello. Immerwahr describe una pelota de terracota en la que se había pintado «Soy de Mirrina» («Mirrina» es un nombre de mujer) y posteriormente se añadió «El muchacho es hermoso».

12. Webster 42-62 investiga la hipótesis de encargos particulares.

Zeus!»; B422: «Sóstrato es extraordinariamente hermoso»; B410: «Andrias es el más hermoso (*sc.* de todos)»; R299: «Queras (*sic*) es hermoso, hermoso» (cf. p. 173).[13] Muy rara vez es una mujer la persona elogiada, por ejemplo B222: «Sime es hermosa»; puesto que el femenino de *kalós* es *kalḗ*, y difícilmente caben dudas en griego respecto al género masculino o femenino de un nombre propio, las aclamaciones de belleza masculina pueden distinguirse con claridad de las de belleza femenina. El amplio predominio de nombres masculinos se corresponde con la preponderancia de figuras masculinas, e igualmente con el hecho de que un varón de una familia de ciudadanos podía andar libremente por la ciudad y participar en competiciones atléticas o corales, mientras que una mujer de una familia de ciudadanos no podía aparecer en público en un grado comparable. Entre los individuos calificados de «hermosos» en estas inscripciones hay algunos que conocemos por otras fuentes, por ejemplo R997: «Eveón (*sc.* hijo) de Esquilo»; «Eveón», según una lectura variante de la *Suda* (αι 357), era el nombre del segundo hijo de Esquilo, el poeta trágico. Negar que muchas, quizá la mayor parte de estas inscripciones, expresan admiración por la belleza de personas reales sería un desatino; pero afirmar que cada una de ellas expresa el deseo del artista o de su cliente de tener relaciones homosexuales con la persona nombrada sería extremadamente difícil de conciliar con el conjunto de los datos, y podemos vernos forzados a admitir que la motivación de expresiones idénticas podía ser enormemente variable.

Debe observarse ante todo que las aclamaciones de belleza no fueron el primer tipo de inscripción vascular, ni fueron, en ningún período, el único tipo. Antes del final del siglo VII a. C., los pintores de vasos de Corinto y del Ática trataban de aclarar las

13. Talcott 350 cita un complejo grafito escrito sobre un motivo cuadriculado en el pie de una vasija (Ágora P5164; cf. *ARV* 1611): «Dioses. Tericles es hermoso. Dioses. P[...]xono es hermoso. Timóxeno es hermoso. Cármides es hermoso». El encabezamiento «Dioses», que a veces aparece en decretos públicos, es una especie de homenaje verbal, equivalente a una plegaria o a un sacrificio antes de acometer una empresa, y no tiene por qué significar que lo que sigue sea una lista de dioses o de personas relacionadas con la divinidad.

escenas mitológicas que representaban añadiéndoles nombres, por ejemplo «Heracles» o «Neso», y esta práctica se extendió a veces en el siglo VI a nombrar objetos o animales, por ejemplo «lira» o «lagartija». La costumbre de rellenar los espacios vacíos entre las figuras con rosetones, losanges, rombos y estampaciones similares había sido una característica general de la pintura vascular griega en fecha temprana, y la escritura de nombres, que vino a sustituir esta función decorativa, continuó existiendo mucho después de que los pintores de vasos griegos se hubieron liberado de su *horror vacui* (letras pequeñas, claras y bien espaciadas caracterizan las inscripciones vasculares de finales del siglo VI y principios del V), pero el hecho de que algunas inscripciones sean secuencias de letras sin sentido (por ejemplo B51*) nos recuerda que, en todo caso, algunos pintores de vasos consideraban las letras como un elemento compositivo más, y no como medio de transmitir un mensaje. En torno a 575 a. C. comienzan a aparecer 'firmas' de ceramistas y de pintores; un cierto Sófilo nos proporciona el ejemplo más antiguo conservado: «Sófilo me pintó» (B6), y da a su dibujo el título de «Los juegos (*sc.* funerarios) de Patroclo». La que habla, por así decirlo, es la propia vasija (igual que puede encontrarse inscrito en una lápida sepulcral «Soy la tumba de...», o en una estatua «Me dedicó...»). Otras expresiones escritas sobre vasijas son: B109: «Pertenezco a Talides»; B454: «¡Hola! ¡Cómprame!»; R90: «¡Bébeme! Tengo una buena capacidad» (literalmente, «Tengo la boca abierta»); R1039: «¡Invítame, y así beberás!».[14] El famoso alarde de Eutímides (R52), «Como nunca Eufronio», es decir, «Eufronio nunca hizo uno tan bueno», podría considerarse como una proclamación hecha por el vaso mismo. Una categoría más de inscripciones vasculares está constituida por palabras que debemos imaginar pronunciadas por los personajes representados, por ejemplo R463: «¡Estate quieto!» (cf. p. 34); R577* (esce-

14. B646: «Compradme y *euepolesei*» (Beazley [*AJA* 1950] 315) podría ser «... *eû e<m>polḗsei<s>*», es decir, «... harás un buen negocio» o «... harás bien» (cf. *LSJ*); sea cual sea la interpretación, hay un paso de la segunda persona del plural («comprad») a la del singular.

na de cópula heterosexual): «¡Estate tranquila»; y R825 (un cantor): «Para ti y para mí...».[15]

Dado que «Aquiles» escrito junto a una figura quiere decir: «Esta figura representa a Aquiles», hemos de considerar la posibilidad de que en la pintura de vasos se utilizara también el retrato; retrato, obviamente, no en sentido estricto, pues cada pintor solía adoptar un patrón de representación del rostro y la figura (cf. pp. 118 s.), sino en el sentido de que, al adjuntar un nombre al dibujo de un joven, el pintor podía querer transmitirnos: «Éste es el joven más hermoso que yo puedo retratar, y... es así de hermoso». El hecho de que, en R904, unos jóvenes que participan en un simposio sean designados con los nombres «Eveón», «Evéneto» y «Calias», todos los cuales aparecen en otras inscripciones vasculares como sujetos del predicado «es hermoso», sugiere (a pesar de la datación tardía del vaso, *c.* 440 a. C.) que la hipótesis del retrato idealizado como explicación de muchas inscripciones con *kalós* merece al menos ser explorada. No es difícil reunir muchos ejemplos plausibles, verbigracia B218 (una pareja de esposos en un carro): «Lisípides es hermoso, Rodon es hermosa»; B222 (mujeres junto a una fuente): «Sime es hermosa»; B434 (mujeres junto a una fuente): «Nicó, Caló, Ródopis, sí, y también Mirte (?) es hermosa»; R78 (jóvenes luchadores): «El muchacho es hermoso, Leagro»;[16] R90 (un joven atleta recibiendo la corona de la victoria): «Epéneto es hermoso»; R164 (unos jóvenes): «El muchacho es muy, muy... Le[agro (?)]» (*kárta kárta* es, al parecer, un error por *kárta kalós*); R458* (un joven atractivo vistiéndose): «Aristarco es hermoso»; R514 (banquetes): «Dífilo es hermoso, Nicófila es hermosa» y «Filón es hermoso»; R569 (una mujer

15. Las palabras *soì kaì emoí* se encuentran también al comienzo de Mimnermo fr. 8.2 y de Teognis 1058; cf. R1053 (p. 39). En R125, la secuencia *hipparchokal* puede contener las palabras iniciales de un verso sobre alguien llamado Hiparco, un nombre que está bien atestiguado con el adjetivo *kalós* (*ARV* 1584). Incluso expresiones pensadas como parte de la imagen podían ser inscritas más tarde; Beazley (*AJA* 1927) 348 cita un grafito *kuuu* junto a la figura pintada de una lechuza.

16. En griego, los dos elementos que constituyen el sujeto están separados habitualmente por el verbo, dando lugar al orden S1 – V – S2. Aparece así constantemente la secuencia «nombre 1 – verbo – (*sc.* hijo) de nombre 2».

abrazando seductoramente a un joven): «Hícetes es hermoso» (es característico del género que en una escena de amor heterosexual se elogie la belleza del varón); R628 (hombres adultos y jóvenes cortejando a mujeres): «Antífanes es el más hermoso» y «Nauclea es hermosa»; R637* (hombres adultos y jóvenes cortejando a muchachos): «Hipodamante es hermoso»; R918 (una mujer desnuda): «Hediste es hermosa»; R1019 (joven, mujer y joven esclava): «Timodemo es hermoso» y «La esposa es hermosa»; R1031 (un joven semiarrodillado): «Leagro es hermoso».

Es igualmente fácil, sin embargo, hacer una larga lista de ejemplos a los que no puede aplicarse la hipótesis del retrato idealizado, por la razón de que no hay nadie en la pintura a quien pueda referirse la aclamación: B94 (sin ilustración): «Teognis es hermoso, por Zeus»; B202 (Heracles y un carro): «Mnesila es hermosa»; B214 (Heracles y Tritón, jinetes y jóvenes, combate de carros): «Mnesila es hermosa, Quero es hermoso» (no hay ninguna figura femenina a la que pueda referirse el nombre de Mnesila, y aunque es posible que Quero designe a uno de los jóvenes, no debemos olvidar que *choîros* es también una palabra de argot para «vulva»);[17] B318 (una vid): «Jenódoce [...] es hermosa»; B410 (una sirena): «Andrias es el más hermoso»; B422 (Dioniso y sátiros): «Sóstrato es extremadamente hermoso»; R35 (un hombre acariciando a una mujer): «Antias es hermoso» y «Eválcides es hermoso» (aunque el hombre de la imagen fuera uno de estos dos, no podría ser ambos); R70 (dos mujeres desnudas lavándose): «Hepílice es hermosa. Helícopa»; hasta aquí todo bien, pero luego encontramos: «Esmicro es hermoso»; R132 (una mujer desnuda con dos *ólisboi*): «Hiparco es hermoso»; R438 (un hombre[18] vomitando): «Leagro es hermoso»; R476 (una mujer chamuscándose el vello púbico): «Panecio es hermoso»; R742 (el nacimiento de Erictonio): «Enante es hermosa»; R690 (Heracles y Apolo): «Alcímaco es hermoso, (*sc.* el hijo) de Epícares»; R691 (Bóreas y Oritía): «Clinias es hermoso»; R779 (la diosa Victoria):

17. Cf. *AC* 63-65 y Henderson 131 s.

18. Klein 77 dice que se trata de un jovencito («Jüngling»), pero su ilustración desmiente esta interpretación.

«Hermoso es Cármides»; R887 y R890 (una mujer y su joven esclava): «Dífilo es hermoso, (*sc.* el hijo) de Melanopo»; R1023 (sátiro y odre): «Hícetes es hermoso».

En casos de este tipo, la vasija funciona como el medio de un mensaje que no parece referirse a nada de lo que se encuentra representado en la propia vasija. ¿Quién compone el mensaje, y a quién pretende comunicarlo? Podría suponerse que el erastés encargaba una vasija que incluiría un elogio de su erómenos, declarando así su pasión a sus invitados al banquete; o que la encargaría para dársela a su erómenos. Algunas inscripciones se adecuarían bien a esta hipótesis, por ejemplo B430 (una diosa montando en su carro): «Corone es hermosa, (*sc.* la) amo»; B442 (carrera de carros): «Nicón. Minón. Hícetes me parece hermoso»; R12 (un joven atleta): «¡Salud para ti, muchacho!» y «¡Hermoso, sí!»; R369 (jóvenes danzantes): «Aristides, eres hermoso» (en realidad sólo se escribió *ka* y se omitió la sílaba *lós*, suponiendo que se hubiera querido escribir *kalós*); R478 (un hombre adulto y un joven): «Esímides parece hermoso para quien lo entiende» (ésta es la interpretación más probable de una palabra con una extraña ortografía); RL16 (jóvenes con jabalinas): «Hermoso y querido (*phílos*) es (¿para mí?) Mición»; cf. BB60: «Clévica es hermosa y querida (*phíla*) para el que escribió (*sc.* esto)». Se puede recurrir a la misma hipótesis para explicar la inscripción *prosagoreúō*, «yo saludo», «yo me dirijo», «yo comienzo», que aparece de vez en cuando, por ejemplo en B358 (púgiles), si bien en un caso (R173) en el que un joven se masturba frente a un herma, la palabra bien podría ser su saludo jocoso a la estatua itifálica.[19]

En un número muy amplio de casos no se menciona en absoluto el nombre de la persona cuya belleza se elogia, sino que ésta viene indicada simplemente como «el muchacho» (o «la muchacha»). Algunas de estas inscripciones podrían interpretarse como referidas a un retrato idealizado incluido en la propia pintura, por ejemplo R82* (un joven acariciando a una mujer) y R247 (un joven en la cama con una mujer): «El muchacho es hermoso»; así

19. Para ejemplos de «yo saludo», cf. Beazley (1925) 35-37 y Klein 63-65.

también R484 y R494* (jóvenes atractivos) y R498* (un joven dando zancadas). No obstante, como en el caso de las inscripciones que contienen nombres, con frecuencia queda excluida toda posibilidad de retrato de cualquier tipo, por ejemplo en R507 (un hombre medio calvo copulando con una mujer): «El muchacho es hermoso»; R619 (sátiro y ménade): «La muchacha es hermosa»; y R766 (Dioniso y ménade): «El muchacho es hermoso, la muchacha es hermosa».

Sería erróneo creer que un erastés encargaba una inscripción de este tipo pensando en un erómenos determinado. Como hemos visto, los grafitos anónimos sobre paredes, puertas y piedras dan testimonio de la admiración que sentía por varones jóvenes de destacada posición social un número indeterminado de admiradores desconocidos, y quizá debamos pensar que eran los propios pintores de vasos los que decidían incluir o no en un dibujo una aclamación que podía venirles sugerida por el sentimiento o por los chismorreos de cada día. B322, cuyo tema es un diseño abstracto, compone la conversación siguiente: «Es hermoso Nicolas. Doróteo es hermoso. Yo también creo que lo es, sí. Y hay otro muchacho, Memnón, que también es hermoso. Para mí también es hermoso (*sc.* y) querido», o tal vez «... También yo tengo una buena relación con un hermoso (*sc.* muchacho)». «Pantóxena es hermosa en Corinto», que leemos en R912 y R913 (el primer vaso representa a Aurora y Titono, el segundo la muerte de Orfeo), nos recuerda las palabras iniciales del poema de Arato 1: «El argivo Filocles es hermoso en Argos» (cf. p. 172), y puede tratarse de una frase sobre alguna hetera famosa de Corinto, un tipo de afirmación que sería perfectamente aceptable por los participantes en un banquete ateniense, incluso si no tenían ni idea de quién era exactamente Pantóxena. Podemos compararlo con B326: «Mis es considerado hermoso, sí», y R160: «Filócomo es querido» (*phileîn*, referido quizás a su popularidad y no a una relación erótica);[20] cf. también *IG* XII 3.549 (Tera): «[...]s, afirmo, es hermoso [a los ojos de (?)] todos (?)». Podemos razonable-

20. En Pl. *Smp.* 201c, Sócrates se dirige a Agatón diciéndole: «*ô philoúmene Agáthōn*», es decir, «querido (¿por todos?) Agatón».

mente sospechar que los pintores de vasos añadían libremente a sus imágenes la inscripción «El muchacho es hermoso» (cuando la veían como algo más que un motivo decorativo constituido por una secuencia de letras) porque un anfitrión ateniense no querría que sus invitados pensasen de él que era contrario a conquistar muchachos.

Sin embargo, ninguna explicación dará cuenta de manera general de todas las inscripciones con *kalós*, pues éstas no se refieren siempre a seres humanos sexualmente atractivos, y a veces ni siquiera a seres humanos. En una escena mitológica, B697, se utiliza la fórmula «... es hermoso/-a» para elogiar a la diosa Afrodita y al héroe Eneas,[21] y así ocurre también en R922 con el anciano Cadmo y Harmonía; en R310 encontramos pintado «Sois hermosos» junto a las figuras de Áyax y Héctor, y junto a Apolo en R311. En B283, las inscripciones sirven para dos propósitos diferentes: el troyano Paris (reconocible por su vestimenta asiática) viene designado con la inscripción «Paris es hermoso», pero en los hombros de la vasija volvemos a poner los pies en el suelo con «Teles es hermoso» y «Nicias es hermoso», quizá queriendo indicar «Los jóvenes de carne y hueso Teles y Nicias son tan hermosos como el legendario Paris».[22] Si la belleza de personajes divinos y heroicos podía ser conmemorada de esta manera, es comprensible que el ateniense Leagro fuera aclamado continuamente como «hermoso» durante casi medio siglo:[23] debió haber sido muy guapo en su adolescencia, y el uso continuado de la fórmula «Leagro es hermoso» por parte de los pintores de vasos acabó confiriéndole una especie de estatus proverbial.

21. Cf. Ferri 98-100, Beazley (*AJA* 1941) 595 y Schauenburg (1969) 49 s.
22. A primera vista podría parecer que R902 se aproxima a un presagio funesto, pues al legendario Acteón, transformado en ciervo y despedazado por sus propios perros, se lo designa con «Eveón». Pero *IGD* 62, 65 y 69 nos ofrecen buenas razones para pensar que Eveón, el hijo de Esquilo, era actor de tragedia, por lo que no debería sorprendernos encontrar su nombre en pinturas de temas mitológicos.
23. Cf. Ferri 105, *ABV* 669, *ARV* 1591-1594 y Webster 65. La aclamación de Memnón (*ARV* 1599-1601) plantea un problema: un apuesto muchacho con ese nombre viene elogiado en B322 (finales del siglo VI), pero el Memnón de la leyenda era el hombre más apuesto que Odiseo había visto nunca (Hom., *Od.* XI 522), y algunas aclamaciones en vasos de figuras rojas se refieren a él.

El caso de Cadmo y Harmonía nos recuerda que *kalós* es de hecho un término muy genérico, aplicable a cualquier ser vivo o a cualquier objeto fabricado que sea estéticamente atractivo, y debemos considerar la posibilidad de que en algunas ocasiones el pintor lo usara para alabar su propio trabajo («Ésta es una hermosa pintura de...») o queriendo decir: «Si vieseis en la vida real la escena que he representado, os desharíais en elogios ante la belleza de las personas en cuestión». Esto parece probable en casos como los siguientes: B358 (púgiles en una cara, muchachos en la otra): «Dos hermosos púgiles adultos» y «Dos muchachos boxeando»; y R196* (hombres jóvenes, muchachos y mujeres): «Hermoso», en el género correspondiente, junto a casi todas las figuras. Así también R251 (atletas); R778 (juicio de Paris entre las diosas que reclamaban ser cada una la más hermosa); R861 (mujer y jóvenes); R926 (una mujer desnuda); R946 (un anciano, un joven y dos mujeres); y R999 (un guerrero y una amazona). R1005, R1006 y R1007 muestran a un niño y, junto a él, la inscripción: «Mición es hermoso»; como *mik-* significa «pequeño», el sobrenombre le va muy bien, pero, dado que «Mición» es también el nombre de un joven atleta en RL16 (y cf. *IG* I^2 924), no podemos estar totalmente seguros de que la inscripción se refiera al niño. Lo cierto es que *kalós* podía usarse para las propias vasijas; así aparece explícitamente en B650: «Hermosa es la (*i.e.*, esta) jarra»; B98: «Soy una hermosa copa. Eucro me hizo»; y BB48: «Soy la hermosa copa del hermoso Gorgis». Ocasionalmente, la palabra parece aplicarse a algún objeto que forma parte de la escena representada: R86 (mujer y odre): *kalós* sobre el odre y «¡*Kalós*, sí!» rodeando la figura de la mujer; R243* (jóvenes en actividad homosexual de grupo): *kalá* (neutro plural) en un odre de la otra cara de la vasija (quizá se trate de un comentario de aprobación sobre las cosas buenas de la vida);[24] R465: *kalós* en un ánfora so-

24. En R1091, *kalá* (neutro plural) está pintado sobre un odre, y *kalē̆* (femenino singular) sobre una bacía. En R208 (jóvenes jugando al «cótabo» en un simposio) aparece *kalós* sobre una copa y *kalón* sobre otra; *kalón* es neutro singular, pero el hecho de que los pintores de vasos escriban a veces la *s* como una *n* (por ejemplo R44, R110, R476 y R1000) puede eximirnos de aventurar una explicación más sutil del mensaje (por no hablar del]*kalón*[de R551).

bre la que está sentado un sátiro, pero también «Hermoso es el muchacho»; R474: *Cheirṓneia* (el título de un poema) en un rollo de papiro que un joven está leyendo, y *kalḗ* en la caja de la que lo ha sacado;[25] R1023: *kalós* en un odre llevado por un sátiro, pero también «Hícetes es hermoso».[26] Dado que hasta finales del siglo V no distinguió el alfabeto ático entre ómicron (*o* breve) y omega (*ō* larga),[27] debe considerarse la posibilidad de que las letras *KALOS* estén por el adverbio *kalôs*, «bien» (un comentario satisfecho del artista sobre su propia obra),[28] pero esto no puede demostrarse más que cuando viene acompañado por un verbo, como en R377: «Escancio bien», junto a la figura de una mujer escanciando vino de una jarra en una copa.

Ha quedado claro que no hay una explicación única y simple de las inscripciones con *kalós* que dé cuenta de todos los datos; el uso de letras como motivo decorativo, la adopción de clichés propios de la conversación masculina, el elogio de personas muy conocidas en un momento dado por su belleza, los comentarios sobre el contenido o la calidad artística de una pintura o de alguno de sus elementos son, todos ellos, momentos distintos en la historia de este fenómeno, y cada caso debe considerarse en su especificidad. Hay que admitir que el capricho y la arbitrariedad del pintor deben de haber jugado algún papel;[29] también el humor, como cuando a un sátiro mal encarado («Estisipo», forma-

25. Cf. Ferri 128 s.
26. A veces las inscripciones vasculares 'divagan': en R239, por ejemplo, la expresión «¡Hermoso, sí!» junto a Heracles y el león probablemente refuerza la frase «Hermoso es Carope» que encontramos en otra parte de la superficie del vaso. Hay también una visible tendencia a poner palabras en vasijas, odres, escudos, etc., incluidos en las escenas pintadas en el vaso (por ejemplo, en R559 Duris pone las palabras «¡Oh, Duris!» en una copa sostenida por un joven), y por esta razón el sentido de un *kalós* escrito en un odre puede tener que ver con una inscripción con *kalós* que se encuentre en otro lugar cualquiera de la pintura.
27. Hay excepciones esporádicas, como R997. Ocasionalmente se escribe con regularidad omega en lugar de ómicron, por ejemplo en R690 y R691 (la misma inversión de las funciones normales de omega y ómicron se encuentra también en algunas inscripciones de Tasos).
28. Ferri 100 s. plantea esta hipótesis; Beazley (*AJA* 1950) 315 la examina en relación con B646, pero la rechaza, al menos para este caso, con razón.
29. Cf. Robertson (1972) 182.

do sobre *stýein*, «tener una erección») se le llama «hermoso» (R110), o cuando, en una escena dionisíaca (R950), se proclama la hermosura de Hefesto, el dios tullido (quien amargamente se compara a sí mismo con el bello Ares en Hom. *Od.* VIII 308-311; cf. *Il.* I 599 s.).[30] La fórmula llega a convertirse en un cumplido vacío de contenido cuando Sócrates, en Pl. *Phdr.* 235c, se refiere a «la hermosa Safo» (él no podía saber si Safo había sido hermosa o no),[31] o cuando el hombre que puso «Afrodita es hermosa» y «La Fortuna es hermosa» sobre un mosaico de Olinto en el siglo IV (no hay representada ninguna imagen) utilizaba el término «hermosa» como un simple medio para conseguir la benevolencia de las divinidades. Meleagro 66.5 hace prácticamente lo mismo cuando exclama: «¡Vosotras, hermosas naves!». En mi opinión, no estaría justificado por nuestra parte suponer que una vasija que contenga una inscripción con *kalós*, tanto si se nombra en ella a un joven como si se nombra a una mujer o si no se da nombre alguno, fuera normalmente, o incluso generalmente, un regalo del erastés al erómenos o una forma convencionalmente reconocida por medio de la cual el erastés declaraba que, en el momento de la compra, estaba enamorado de una persona específica. Sí que tenemos derecho, sin embargo, a ver en la gran cantidad de datos de que disponemos una prueba del interés de la sociedad masculina griega por la belleza de muchachos y hombres jóvenes, y la omnipresencia en esas fórmulas de los términos «muchacho» y «muchacha» –y no «joven», «hombre»[32] o «mu-

30. En R1017 se celebra la hermosura de alguien llamado «Psolón», un nombre indecente (cf. pp. 196 s.). Una lámpara del siglo IV procedente de Gela (Milne 221) se declara sin ningún pudor propiedad de un Pausanias *katapygótatos*, «el mayor *katapýgōn* de todos». R1147 sustituye *kalós* por *kakós*, «despreciable», «inútil»; cf. Klein 4, 169.
31. La afirmación de un biógrafo anónimo (*Pap. Oxirrinco* 1800, fr. 1, col. I, 19-25) de que Safo estaba lejos de ser atractiva deriva probablemente de un poema en el que ella se comparaba sin esperanzas con alguna otra persona o repetía las palabras de algún enemigo o rival.
32. Los púgiles anónimos de R358 constituyen aparentemente una excepción, pero la frase (literal) «hombres que luchan hermosos» (en dual) es formalmente distinta de la frase (literal) «el muchacho hermoso» (con el artículo determinado).

jer»– nos recuerda (cf. p. 136) la característica concepción griega de la sexualidad como relación entre un *partenaire* más joven y otro de mayor edad. Si reflexionamos un poco y usamos nuestra imaginación, las repetidas aclamaciones de personas concretas, llamadas por su nombre, y el eco de antiguos cotilleos que llega a nuestros oídos cuando unimos los testimonios iconográficos a los literarios (pp. 36 s.), deberían decirnos qué se sentía al ser un muchacho atractivo en la antigua Atenas... o un muchacho no tan atractivo como el hijo del enemigo de su padre, o un muchacho de nariz chata, rodillas huesudas y prepucio medio retraído.

En las inscripciones vasculares, la discreción es una característica más conspicua de lo que puede parecer a primera vista. La adición de «Agasícrates es hermoso» a una escena de coito intercrural en R31 se revela anormalmente falta de tacto, al representar explícitamente lo que a cualquiera le gustaría hacerle a Agasícrates, e incluso podría tomarse como una insinuación de que Agasícrates es una presa fácil (una escena similar en R1123 tiene la inscripción «Copa del amor»).[33] B108: «Andócides le parece hermoso a Timágoras» y (en contexto heterosexual) R426: «Afrodisia es hermosa, según Euquiro» son cumplidos bastante aceptables, sobre todo teniendo en cuenta que Timágoras era el propio alfarero y tenía por tanto un interés profesional por la belleza masculina. La frase «Dame en pago tu entrepierna» (*apódos tò diamḗrion*), pintada en la base de B406,[34] está despersonalizada (quizá se trate de una broma grosera) por el hecho de que las inscripciones del cuerpo de la vasija elogian a tres jóvenes diferentes. En RL40: «Gorgias quiere a Táminis y Táminis quiere a

33. En B220, la inscripción *philonse*, inmediatamente después de «Hermoso es Antímenes», la interpreta Beazley (1927) 63 s. como «Filón te...», es decir, un sujeto seguido de un objeto y luego un elocuente e insultante silencio, como si el verbo fuera demasiado indecoroso para expresarlo. Precisamente encontramos una interrupción del mismo tenor ofensivo en Theocr. I 105, cuando Dafnis reprocha a Afrodita el hecho de que «el vaquero» (es decir, Anquises) haya copulado con ella. No obstante, una posible interpretación de la secuencia de letras citada es «si te ama»; cf. n. 38 *infra*.

34. Cf. p. 156. *Apódos*, «dame lo prometido» o «devuélveme (*sc*. mis regalos)» forma parte de una conversación entre un hombre adulto y un muchacho en R595.

Gorgias» se utiliza el verbo *phileîn*, y sin saber quiénes eran Gorgias y Táminis nadie podría determinar si su relación era erótica o no.[35]

Los grafitos arcaicos de Tera son menos reticentes. En *IG* XII 3.541: «[...] está enamorado de [F]anocles» falta el sujeto del verbo, cuyo nombre sin duda se mencionaba. Ibíd. 537 y 538b (1411) van un paso más alla: el primero dice «Por [Apolo] Delfinio, Crimón copuló aquí con un muchacho, hermano de Baticles», y el segundo «Crimón copuló aquí con Amoción». El verbo empleado es *oíphein*, que no es tan jergal como «echar un polvo» ni tan grosero como «follar», pues aparece en el corpus de leyes de la ciudad cretense de Gortina («*oíphein* por la fuerza» = «violar»), pero sí que es un término muy directo para referirse a la unión sexual. De las palabras que subsisten en ibíd. 536: «Fidípidas copuló, Timágoras, Énferes y yo copulamos [...]» no se evidencia el sexo del *partenaire* objeto, si es que alguna vez se expresó. Estas palabras no deben verse como declaraciones solemnes de relaciones eróticas santificadas,[36] sino como fanfarronadas, desahogos y calumnias de un tipo que nos resulta familiar por los muros de Pompeya, siete siglos más tarde; si recordamos los grafitos atenienses (pp. 173 s.), no deberíamos pensar que Crimón, o quien sea que escribiera la citada inscripción nº 537, tuviera una relación muy amistosa con el tal Baticles sobre cuyo hermano triunfó.[37] Un ánimo malicioso parecido subyace en un grafito ateniense (*IG* I² 922): «Yo no *knô* a Lisanias (*sc.* hijo) de Querefonte». La inscripción está completa, y no sabemos a quién se refiere ese «yo»; *knên* es «rascar», «frotar», «cosquillear», y dado que el Sócrates de Jenofonte (*Mem.* I 2.30) compara el deseo homosexual de Critias por Eutidemo con el deseo de un cer-

35. El escenario imaginado por Beazley (*AJA* 1927 352 s.) es inolvidable.
36. Así las considera Bethe 449 s. y 452 s., seguido por Vanggaard 23 s. y 63 s. La afirmación de que «el carácter sagrado del lugar y la aparición del nombre de Apolo indican claramente que... estamos ante un acto sagrado» (Vanggaard) subestima el valor de los juramentos para los griegos y sobrestima el respeto de la mayoría de la gente por los lugares sagrados. Cf. Semenov 147 s. y Marrou 367.
37. Cf. los pastores de Theocr. V, sobre los que se trata en p. 164.

do de rascarse contra una piedra,[38] el grafito probablemente significa: «Yo no dejo que Lisanias me utilice como él querría» (quizá una fría broma contra un Lisanias loco de amor).

Excepcionalmente oímos aquí la voz del erómenos, aun cuando la frase entera sea inventada; y puede que la oigamos también en *IG* I 924: «Lisíteo dice que ama a Mición más que a ningún otro de la ciudad, porque es valiente». El verbo que traducimos por «amar» es *phileîn*, una palabra ciertamente posible en labios de un erastés, pero también apropiada para indicar el afecto sentido por un erómenos que admira a su erastés (*cf.* pp. 94 s.); y «valiente» es *andreîos*, una palabra de la misma raíz que *anḗr*, «hombre (adulto)», más adecuada al *partenaire* de mayor edad de la relación que al más joven. La inscripción sería una declaración bastante sorprendente por parte de un erómenos, si pudiésemos estar seguros de que fue compuesta por el propio Lisíteo e inscrita con su conocimiento y consentimiento; pero, por supuesto, no podemos estar seguros de eso, y tampoco podemos estar seguros de que la relación entre Lisíteo y Mición fuera de carácter erótico y no (por ejemplo) un profundo sentimiento de obligación y gratitud como consecuencia de una batalla en la que Mición valerosamente hubiera salvado la vida a Lisíteo. Si la explicación es ésta, la inscripción pierde su carácter excepcional como monumento escrito, destinado a ser leído por los transeúntes de todas las épocas, en recuerdo de una relación homosexual entre dos individuos que declaran sus propios nombres. No hay una indiscreción similar respecto al nombre del erómenos en una famosa inscripción ática (parcialmente en verso) de finales del siglo VI (*IG* I² 920):

38. En R567, tras «Hermógenes es hermoso», la secuencia de letras *eenmeknerine* puede ser *ḕn emè knêi rínēi*, «si me rasca con (*sc.* su) piel rasposa»; *rínē* significa «lima», o también cierto pez de piel muy rasposa. Beazley (*AJA* 1960) 219 sugiere *ḕn emè enkrī́nēi*, «si me incluye (*sc.* entre sus amigos)»; así también Webster 45, pero entendiendo *emè* como referido a la propia vasija y traduciendo por «si me elige». Otro verbo, *knízein*, es de la misma raíz de *knên* y de sentido parcialmente coincidente; en el sentido de «provocar», «excitar», «molestar», «atormentar», podría describir la acción que ejerce la belleza de un muchacho sobre su erastés, pero *knên* es más apropiado para la acción que ejerce el cuerpo de un muchacho sobre el pene del erastés.

> Aquí un hombre enamorado de un muchacho juró participar en la contienda y en la dolorosa lucha.
>
> Yo (*i.e.,* la lápida) estoy consagrada a Gnatio de Eréadas, quien pereció en combate.

En el otro lado alguien escribió: [...]*thie* (?) *aieì speúde*[*is* (?), es decir: «Gnatio, siempre eres demasiado impetuoso» (o «... pones siempre demasiado empeño»). La imagen dada por el pariente o amigo del difunto Gnatio que puso estas altisonantes palabras en la piedra, la imagen de un hombre que se va a la guerra para sacrificar su vida o para ganar una gloria que podía provocar una respuesta por parte del innominado muchacho, nos recuerda al fogoso Epístenes de Xen. *Anab.* VII 4.7 (cf. pp. 92 s.). Una relación homosexual podía ser algo más que el simple «frotarse».

B. Preferencias y fantasías

Hemos visto que los pintores de vasos representaban a menudo al erastés en el acto de toquetear los genitales del erómenos, y que un pasaje de Aristófanes se refiere claramente a este acto (cf. p. 152). Otros pasajes de Aristófanes revelan la importancia que daban los hombres más adultos a los genitales de los más jóvenes. En la discusión entre el Argumento Mejor y el Argumento Peor de *Las nubes*, el primero se lamenta por los buenos tiempos pasados, cuando los muchachos eran fuertes, disciplinados y recatados, y (973-978):

> Cuando se sentaban en casa del maestro de gimnasia, los muchachos tenían que taparse con los muslos para no enseñar a los de fuera nada cruel (*apēnés*). Después, al levantarse, tenían también que borrar sus huellas, y ocuparse de no dejar a sus amantes la impronta de su lozanía. Y ningún muchacho podía entonces untarse aceite por debajo del ombligo, así que florecía sobre sus partes íntimas un tenue vello cubierto de rocío (*drósos*), como en los membrillos.

El adjetivo *apēnḗs*, atribuido al propio Eros en Teognis 1353, significa «cruel» o «severo», y ningún intento de traducirlo por «indecoroso» encuentra pruebas que lo justifiquen; lo que el Argu-

mento Mejor quiere decir es que la visión de los genitales de los muchachos atormenta a los espectadores, tal como las mujeres hermosas son «un sufrimiento para los ojos» (Hdt. V 18.4). La frase siguiente sugiere que un erastés podía quedar arrobado y anhelante al ver la marca que los genitales de su erómenos habían dejado en la arena. No está claro, en cambio, el sentido exacto de la última frase,[39] aunque es indiscutible el interés del Argumento Mejor por el aspecto de los genitales de los muchachos. Cuando el viejo Filocleón, en *Vesp.* 578, enumera las agradables ventajas de servir como jurado, incluye la de «mirar las partes íntimas de los muchachos» cuya obtención de la edad necesaria para registrarse como ciudadanos de pleno derecho había sido cuestionada y llevada ante un tribunal.

Sería sorprendente que los griegos no hubieran tenido criterios para hacer un juicio estético sobre los genitales masculinos, y de hecho las artes figurativas nos muestran cuáles fueron esos criterios. En la pintura vascular, el pene típico de un joven (humano, heroico o divino) es delgado (a veces bastante más delgado que un dedo) y corto (medido desde la base hasta el extremo del glande), terminado en un prepucio largo y puntiagudo, siendo el eje del pene y del prepucio casi siempre una línea recta. Según las promesas del Argumento Mejor en Ar. *Nub.* 1009-14, un pene pequeño es uno de los resultados deseables de una buena educación a la antigua, junto con un buen color de piel, unos hombros anchos y unas nalgas grandes.[40] Ejemplos de penes cortos y delgados pueden verse en R467 (joven), R716 (joven y muchacho), R942 (Eros y joven), R978 (joven), R1091 (jóvenes), R1111 (joven), R1115 (joven atleta) y R1119 (joven armándose); es más largo, pero muy

39. Mi interpretación *ad loc.* (Dover [1968b] 217), según la cual *drósos* es la secreción de Cowper, que aparece cuando el pene del muchacho ha alcanzado la erección mediante caricias, está traída por los pelos (debo convenir en este punto con algunos críticos), pero ninguna otra interpretación hasta ahora me parece prestar la suficiente atención a la semántica de *drósos* o explicar por qué el Argumento Mejor considera que la belleza «del rocío (*drósos*) y el vello» es incompatible con el hecho de untarse aceite por debajo del ombligo. Sobre la distancia que separa la realidad de la convención (pp. 93 s.) de que el erómenos no se excitaba, cf. pp. 153 s., 162 s. y 219.

40. Sobre nalgas grandes, que van con muslos gruesos, cf. pp. 117 s.

delgado, por ejemplo en B28 (Aquiles), R164 (jóvenes) y R966 (joven). Por regla general, este pene pequeño se combina con un escroto de tamaño normal, y el contraste es a veces sorprendente; el joven que aparece en R373 tiene un escroto normal pero un pene diminuto, mientras que el escroto del joven de R638 es enorme. En R348, Ganimedes tiene un escroto inusualmente pequeño, pero el hecho de que aparezca jugando con un aro sugiere que el pintor lo veía como un niño más que como un joven. Normalmente, los pintores no atribuyen a los hombres adultos unos genitales más grandes para contraponerlos a los adolescentes, sino que se atienen a la representación ideal (por ejemplo R563); incluso un héroe como Heracles no constituye una excepción a esta regla: en R328* tiene unos genitales muy pequeños y, a la vista de los ejemplos citados más arriba, no es probable que el gran escroto con que se le representa en RL28 sea una referencia deliberada a su virilidad. Ni siquiera a gigantes (por ejemplo Anteo [R16] y Ticio [R675]), monstruos (por ejemplo Argos [R367]) y villanos legendarios (por ejemplo Procrustes [R315]) se les evita la indignidad de la caricatura con respecto a sus genitales.

Los tipos físicos del *Homo sapiens* difieren en el tamaño del pene, así como en el ángulo del pene en reposo, y en cualquier período dado es probable que existan ciertas correspondencias entre el área geográfica y el tipo físico predominante. Estadísticas basadas en muestras provenientes de la Europa occidental moderna[41] indican una longitud media del pene de 9,51 cm (medido hasta el extremo del glande) y un diámetro medio de 2,53 cm. Estas dimensiones pueden expresarse como fracciones de la estatura media, del grosor de los muslos, etc. La combinación de diversas consideraciones sugiere que, en realidad, el pene de los habitantes del Ática no era una porción particularmente pequeña en relación con otras dimensiones corporales. Una de estas consideraciones (en absoluto decisiva desde el punto de vista fisiológico, pero sí artísticamente interesante) es que el pene erecto, tal como se representa en la pintura vascular, es de talla normal, y si cuando estaba fláccido era excepcionalmente pequeño, el aumento de volumen

41. Cf. Dickinson 75; Masters y Johnson 191.

cuando está en erección resulta sorprendente. Cuando a un hombre o a un joven se le pinta en cuclillas o con un movimiento que deja ver sus genitales por debajo o por detrás del muslo, el pene es mucho más grande que cuando se dibuja una figura de pie o sentada; y si el pintor adapta el tamaño del pene a la posición y movimiento de la persona, no hay razón a priori para pensar que uno de los dos tamaños refleja más la realidad que el otro. En las caricaturas y en las representaciones de sátiros es muy común la presencia de penes de grandes dimensiones, incluso hasta grados absurdos, lo cual hace que una conclusión razonable (aunque no ineludible, debo admitirlo) sea la de que, si un pene grande viene asociado con una cara horrible y un pene pequeño con una cara hermosa, el que se admiraba era el pene pequeño. Sin embargo, la consideración principal es que una comparación de la pintura de vasos con la escultura indica claramente que, en la representación de muchas partes del cuerpo, el pintor era bastante más convencional que el escultor; esto resulta evidente en la longitud de los dedos de los pies, en la flexibilidad a menudo antinatural de las articulaciones de los dedos y, a veces, en el enorme desarrollo de los muslos. La escultura no apoya la hipótesis de que el pene de los habitantes del Ática fuera particularmente pequeño. Esto permite mantener la suposición de que, en la pintura de vasos, la exageración de alguna característica corporal de los jóvenes era exageración de aquello que se admiraba, tal como las piernas increíblemente largas de las jóvenes en los dibujos de los modernos diseñadores de moda, o sus enormes pechos en algunos géneros artísticos populares, representan una consecuencia 'lógica' de la tendencia de los hombres del siglo XX a admirar en las mujeres la longitud de las piernas y el tamaño de los pechos.

Un rasgo particular del arte griego es el interés de los artistas por el prepucio, que al menos los pintores de vasijas parecen tratar a menudo como una entidad separada del pene; en R430, R521 y R585, el prepucio se ha pintado claramente con trazos independientes.[42] A veces, el cuidado con que se representa con-

42. El pigmeo de R752 tiene un prepucio tan largo que no le resultaría molesto hacerse un nudo en él.

trasta con el tratamiento esquemático del resto del cuerpo, como en R4. Normalmente es tan largo que el final del glande apenas supera el punto medio de la línea que va desde la base del pene hasta el extremo del prepucio, por ejemplo en R12 (joven atleta), R231, R267 y R966 (jóvenes) y R1067 (joven corriendo). A veces es un tubo de diámetro constante, otras veces se va estrechando hasta acabar en un pequeño punto (por ejemplo en R1047*), pero muy a menudo se representa meticulosamente el ligero estrangulamiento en la punta del glande; cuando éste se exagera da lugar a un prepucio en forma de pezón (por ejemplo en R1027*) o en forma de embudo (por ejemplo en B462*).[43] Este interés por el prepucio no es una peculiaridad del Ática; en CP4, un centauro tiene un pene rechoncho coronado por un prepucio recto y tubular casi tan largo como aquél, y otras formas de prepucio aparecen en CE28 (un pitorro ensanchado) y en CP12 y CP20 (un pene largo que se va estrechando, con el labio superior del prepucio sobresaliendo un poco más que el inferior). Incluso cuando el pene se muestra erecto, por lo general no hay retracción del prepucio: véase por ejemplo R192 y R680 (jóvenes); el prepucio del pene en erección del joven que aparece en R970*, un momento antes de la penetración, es muy largo y puntiagudo. Se encuentran excepciones en escenas de felación heterosexual (R156 y R223*) y en la escena de grupo de R243*; en R518, un prepucio se abre; en R898, los dedos de la mujer sobre el pene del joven pueden estar a punto de echarle hacia atrás el prepucio.

Al igual que de las caras de sátiros, viejos feos, esclavos bárbaros y personajes burlescos de la comedia es posible inferir qué se consideraba bello y qué feo por lo que respecta al pelo, los ojos, la nariz y la boca, podemos utilizar el mismo material para distinguir los genitales que eran objeto de aprobación de aquellos que no lo eran. El pene que no gustaba era grueso y largo, a veces bastante más de lo que suele verse en la vida real, y tendía a tener forma de porra, con una base relativamente estrecha y un glande prominente. A este respecto, es instructivo el contraste en-

43. Un sátiro que aparece en R6 tiene un prepucio en forma de rombo alargado, estrecho en cada extremo y abultado en el medio.

tre el hombre feo de R456* y el joven de R458*.[44] El sátiro que corre en B295 tiene un pene casi tan largo como su muslo (aunque, en contraste con el pene en forma de porra, el de este sátiro tiene una base ancha que se va estrechando gradualmente para acabar en un prepucio informe parecido a un pezón); cf. R446, un sátiro cuyo pene grande en forma de porra, con un corto prepucio, se balancea al ritmo de sus movimientos, y R1075, unos sátiros bestiales y peludos con penes muy gruesos. En R46, el glande y el prepucio prominentes del pene erecto de un sátiro forman una especie de bulbo de cebolla. Parodias mitológicas del arte italiota del siglo IV representan a actores cómicos que llevan puestos falos artificiales. En estos casos, el pene llega casi hasta la rodilla y tiende a tener forma de porra, por ejemplo RS141 (Hefesto), RS147 (un anciano), RS151 (Heracles y Yolao) y RS175 (un actor cómico). Una vuelta o un pliegue en el prepucio parece tratarse a veces como una característica fea o ridícula, por ejemplo en R422* (la Vejez, horrenda y huesuda, con un enorme pene que se curva hacia abajo y cuyo prepucio en forma de pitorro apunta hacia el suelo), R962 (un sátiro con un pene de dimensiones normales, pero cuyo prepucio se tuerce hacia abajo en forma de gancho puntiagudo) y RS30 (un sátiro con el prepucio vuelto hacia arriba). Entre las figuras masculinas desnudas de C10, que son probablemente seres sobrenaturales de rango inferior, y no hombres corrientes, una de ellas tiene un pene grueso y muy grande con un prepucio corto y abierto; tras él hay otro con un pene largo que le cuelga y cuyo glande está completamente descubierto.

En la pintura vascular del siglo VI, la exposición del glande es bastante común cuando el pene de un sátiro está en erección (una condición normal de los sátiros), y casi constante cuando el sátiro se masturba; el glande puede aparecer pintado de color rojo púrpura (por ejemplo en B394) y, visto de frente, el pene erecto del sátiro puede llegarle incluso hasta la mitad del pecho. No

44. En un sátiro que aparece en R329*, es visible en el exterior del pene la línea de la corona del glande, mientras que no se ve en el retrato que el mismo artista hizo de un joven atleta en R326, a pesar de la gran similitud de las figuras en todas las demás características anatómicas por debajo del cuello; sí que parece visible, no obstante, en el atleta de R332.

siempre es fácil decidir en qué estado, entre la flaccidez y la completa erección, se supone que está el pene de un sátiro. En B80*, dos de los sátiros ocupados en pisar uva tienen erecciones, y los otros tres tienen el pene colgandero, pero los cinco tienen el glande al descubierto; en CP16, una escena que incluye cópula y defecación, un sátiro gordo y peludo tiene un pene que le cuelga hasta las rodillas, de nuevo con el glande al descubierto; y en B370*, el pene de un sátiro que baila, balanceándose hacia delante, acaba en un glande al descubierto, hendido y adornado con un ojo. La pintura de vasos de figuras rojas es más moderada a la hora de representar sátiros en erección, y tiende a asimilarlos a formas y medidas humanas,[45] pero no deja de mostrar su disposición a utilizar el glande al descubierto como elemento de humor grosero, como en R1141 (un hombre feo defecando y tapándose la nariz). La misma característica aparece esporádicamente como elemento de caricatura en la pintura vascular corintia, por ejemplo en C44 (un *comasta* en cuclillas), C52 (un esclavo trabajando en una mina) y C66 (un esclavo marcado y encadenado sentado en el suelo). Así también en la cerámica beocia de figuras negras del período clásico: BB16* (un pequeño Zeus agitado y barrigón) y BB28 (hombres grotescos en actitud asustada). En los ejemplos corintios el pene es muy grande, mientras que en los beocios no es tan grande, pero su forma de porra es más clara.

Parece haber pocas dudas respecto a que, en C52 y C66, la intención de los pintores era representar a esclavos circuncisos. La circuncisión, practicada por todo Egipto y Fenicia, era conocida por los griegos como rasgo característico de forasteros o esclavos provenientes del extremo sudeste del Mediterráneo, un rasgo que se aprovecha en R699*, en una escena que muestra la muerte del rey egipcio Busiris a manos de Heracles; los egipcios se representan chatos y con las cabezas rapadas, y el pintor ha tenido buen cuidado en mostrar sus penes circuncisos, con el glande a la vista, mientras que el pene incircunciso de Heracles mide la mitad del de los egipcios (de hecho, apenas alcanza el tamaño de su

45. En R235, el pene erecto del sátiro es de un tipo inusual, ondulado y estrechándose gradualmente hasta acabar en punta.

dedo meñique). Heródoto expresa su rechazo, por razones estéticas,[46] de esta práctica egipcia (II 36.3-37.2):

> Los demás pueblos, excepto los que lo han aprendido de los egipcios, dejan el pene como al nacer, pero ellos se circuncidan... Practican la circuncisión por razones de higiene, pues prefieren estar limpios a tener mejor aspecto (*euprepésteroi*).[47]

En la comedia, la circuncisión no se expresa, como en Heródoto, con el término *peritémnein* («cortar alrededor», «cercenar», empleado también cuando se trata de cortar las orejas o de practicar otras formas de mutilación punitiva), sino con el adjetivo *psōlós* o con el participio *apepsōlēménos* («con el glande al aire», «descapullado»). Aristófanes, *Aves* 504-507, bromeando sobre los fenicios, juega con el doble sentido de *psōlós*, y en otro pasaje (*Ach.* 155-161), desafiando cualquier testimonio etnológico,[48] trata a los estrafalarios bárbaros que vienen de Tracia como si estuvieran circuncidados:

> HERALDO: Los tracios que trajo Teoro, venid aquí.
> DICEÓPOLIS: ¿Pero qué chusma es ésta?
> TEORO: Un ejército de odomantos.
> DICEÓPOLIS: ¿Qué clase de odomantos? Dime, ¿qué es esto? ¿Quién les ha pelado la polla a los odomantos?
> TEORO: Dales a éstos un sueldo de dos dracmas y machacarán Beocia entera con sus escudos.
> DICEÓPOLIS: ¿Dos dracmas a estos *apepsōlēménoi*?

El contexto invita también a traducir *psōlós* por «circunciso» en *Pluto* 265-267:

46. Cf. Hopfner 218-221.
47. El adjetivo *euprepés* tiene unas veces un sentido moral (y equivale a «decente», «apropiado») y otras un sentido estético; así cuando se emplea, en Ar. *Thesm.* 192, a propósito de Agatón, de aspecto juvenil (y también afeminado).
48. Los griegos conocían bien a los tracios, y los pintores de vasos nunca los representan circuncidados. [Sobre la inexactitud histórica de la alusión en este texto de *Ach.* a la circuncisión, que busca sólo un efecto cómico, había escrito ya Dover (1963a) 12 s. *(N. de los T.)*]

Ha llegado aquí con un viejo sucio, jorobado, hecho un asco, lleno de arrugas, calvo, desdentado, y creo, por Zeus, que incluso *psōlós*.

Cuando los varones se representan en posiciones en las que sus genitales deberían quedar en realidad total o parcialmente ocultos para un observador que estuviera en la posición del pintor, se llama nuestra atención hacia los genitales mediante diversos procedimientos. La ropa, por ejemplo, puede ser transparente, sobre todo si se trata del faldón de una túnica, como en R39 (Aquiles) –en R555, la capa de Neoptólemo es transparente–, o puede estar desarreglada de forma poco realista, como en R23 (Heracles luchando con Gerión) y R699* (los egipcios de Busiris); o bien elementos de una vista de perfil y otra de frente pueden aparecer combinados de manera estéticamente molesta, como en R521 (un hombre con una flautista). De perfil, el pene se muestra muy a menudo en posición horizontal, incluso cuando es pequeño y evidentemente no está en erección, por ejemplo en R667 (Eros), R894 y R1027* (jóvenes). Si la figura está sentada o tumbada, el pene se muestra apuntando hacia arriba, incluso cuando el dibujo de las piernas no sugiere que estén apretadas la una contra la otra, por ejemplo en B176 (joven echado), B295 (sátiro de rodillas), R48 (jóvenes sentados), R136 (jóvenes agachados), R169 (joven medio arrodillado) y R879 (sátiro sentado), R1031 (joven medio arrodillado) y RL44, RL56, RS8, RS24, RS44, RS48 y RS121 (jóvenes divinidades y héroes sentados, algunos recostados). En RL56 y RS121, el pene presenta una acentuada curvatura hacia arriba. En R39, Patroclo, mientras Aquiles cura su herida, está sentado sobre su talón derecho de tal manera que sus genitales descansan sobre la superficie superior del pie; es como si el pintor se sintiese obligado a no ocultar los genitales. R216 es similar en ciertos aspectos, si bien en un plano más humilde: muestra a un hombre en el acto de saltar un muro, justo en el momento en que sus genitales reposan de manera ostensible en lo alto del muro. Otras veces, cuando se representa de perfil a un hombre en cuclillas, agachado, medio arrodillado, saltando o realizando un movimiento violento, sus genitales pueden ser parcialmente visibles por debajo de los muslos. Al representar tales

posiciones y movimientos, el pintor normalmente deja los genitales completamente visibles y, en proporción a las dimensiones de otras partes del cuerpo, los hace bastante más grandes que cuando un personaje similar está de pie, sentado, echado, caminando o combatiendo. Esto es comprensible en las caricaturas o en las pinturas de sátiros, por ejemplo en B226 (agachado), B310 (inclinado hacia delante), R754 (agachado), R1099 (¡inversión de la posición del escroto y del pene!)[49] y R1103 (de cabeza en una tinaja). Pero la convención se aplica también a hombres y a jóvenes, por ejemplo, para los primeros, en B498 (bailando) y R140 (inclinado hacia delante), y para los jóvenes, en B470* (sentado), B474 (inclinado hacia delante), R168 (bailando), R169 (medio arrodillado), R498* (corriendo) y R1055 (apresurándose). R1047* ofrece un ejemplo notable: un joven o un muchacho se inclina hacia delante, y sus genitales parecen flotar detrás de él, como si, por decirlo así, hubieran soltado amarras. R462* parece ofrecer un buen contraste entre el pene pequeño de un personaje que está de pie y el pene grande que asoma por debajo de los muslos de otro personaje que está sentado, pero la cuestión se complica por el hecho de que el primero es un joven de gesto serio, mientras que el segundo es un hombre que vomita. En R420, el pene grueso y romo de la Vejez le asoma por detrás entre los muslos de manera muy poco realista. Existen, por supuesto, algunas violaciones de la convención que acabamos de describir: R263, donde los genitales de un joven inclinado hacia delante no son visibles; R450, donde unos jóvenes que saltan no presentan exageración alguna en la medida de sus genitales; R737, un joven medio arrodillado; R770, donde los pliegues del manto de un joven que trata de escapar de Eros ocultan sus genitales; y R845, que presenta a Paris sentado, con los genitales ocultos por la ropa.[50]

Los sátiros eran un regalo del cielo para los artistas que se sentían impulsados a expresar exuberantes fantasías fálicas (B35, en

49. Cf. Lang (1974) nº 14.

50. R62 es interesante por su discreción: un joven que está en una cama, acariciando a una mujer desnuda, tiene el manto alrededor de sus piernas, y aunque un abultamiento en éste deja claro que tiene una erección, no podemos ver sus genitales.

la que el pene erecto de un sátiro es tan grueso como su brazo, es el límite de la exageración), y la desinhibida conducta característica de las escenas de *comastas* proporcionaba otras oportunidades para celebrar el poder del pene. B678 es una fantasía que tiene sus raíces, creo, en este género: un músico cuyas manos están totalmente ocupadas con la flauta doble tiene una eyaculación espontánea, y una desconcertada abeja logra evitar el bombardeo. Durante el siglo V, la progresiva asimilación de la anatomía de los sátiros a la de los hombres redujo las posibilidades de fantasear, pero dejó abierta la posibilidad de representar animales copulando (por ejemplo R871 [asnos]; cf. B582 [cerdos al cuidado de una mujer]), juegos de equilibrio o de levantamiento de peso (por ejemplo R581, un sátiro con una copa en equilibrio sobre su pene erecto, en una desenfrenada escena de banquete; cf. R275, un joven en una posición similar, pero con una copa sobre la barriga) y escenas que representan múltiples actividades sexuales, como aquellas a las que ya nos hemos referido en conexión con otras cuestiones. El dominio del pene, sin embargo, se extendía bastante más allá de la pintura de vasos y proporcionaba a los pintores temas que contenían un elemento de fantasía, incluso cuando se trataban de manera representativa, y servían como punto de partida para ulteriores desarrollos de la imaginación.

El pene artificial, enorme y colgandero, llevado por los actores cómicos dejó de utilizarse en Atenas durante el siglo IV, pero era una prenda normal de la escena cómica en la época de Aristófanes y, si nos fiamos del testimonio de las pinturas vasculares, también en la comedia italiota del siglo IV. En los dramas satíricos, el pene que llevaban los miembros del coro estaba erecto, pero (a juzgar por RL13) era decorosamente pequeño hacia finales del siglo V. El herma que se levantaba junto a la puerta de casi cualquier casa ateniense consistía en un pilar de piedra cuadrangular coronado por una cabeza de Hermes y adornado, a media altura, por unos genitales, con el pene en erección (la figura de Príapo [cf. p. 165] fue una innovación helenística). Algunas fiestas griegas, entre ellas las Dionisias Urbanas y las Dionisias Rurales celebradas en el Ática, incluían una procesión en la que se transportaba un falo (es decir, una representación de un pene en erec-

ción) en honor de Dioniso y de divinidades relacionadas,[51] una de las cuales, Fales, era la personificación de la infatigable sexualidad masculina (cf. p. 205). El uso de piedras fijas como falos está también atestiguado en varias localidades.[52]

Algunas pinturas vasculares pueden aceptarse como ilustraciones de estos fenómenos, pero con intromisiones de lo fantástico: por ejemplo C4, un bastón en forma de falo empuñado por un danzante; CE10, un sátiro sobre la proa de una nave sostiene un gran falo, mientras que una figura masculina más pequeña está blandiendo dos, uno que sobresale hacia delante, a la altura de sus genitales, y otro hacia atrás, a la altura de sus nalgas; C58, un hombre lleva puesto un pene artificial de gran tamaño, erecto, con una pronunciada curvatura hacia arriba y acabado en un borde ancho como el de un vaso; C56, dos hombres a un lado y otro de una roca con forma de pene erecto y que presenta un reborde que se corresponde con la corona del glande; B370* y R94, falos fijados en el suelo, el primero con dos sátiros brincando alrededor, y el segundo con las venas claramente visibles, algo nada usual en el arte griego (aunque normal en las estampas eróticas japonesas); B695, falos gigantes transportados por un grupo de hombres y acompañados por seres gigantescos, uno de ellos sin duda un sátiro; R607, un falo fijado en el suelo, de altura superior a la de un hombre, con dos mujeres al lado; R695, una mujer desnuda llevando un falo igual de alto que ella. Algunos de estos falos (B370*, B695 y R695) tienen un llamativo ojo pintado en el glande, un detalle que vemos también a veces en los *ólisboi* (R212 y R414*); la combinación de este ojo con el repliegue del prepucio, nítidamente marcado, hace que el pene parezca tener una 'cabeza' y un 'cuello', mientras que en otros casos (CE10 y B695) la exageración al trazar la parte superior de la corona del glande transforma el pene en una especie de aguijón. La pronunciada curvatura del falo artificial que aparece en C58 señala a veces una característica de los hermas, tal como vienen representados en la pintura de vasos (por ejemplo R729, RL72 y RS36); al

51. Sobre estas divinidades, cf. Herter (1929).
52. Cf. Herter (1938) 1688-1692.

aparecer también en sátiros (por ejemplo R317) y en humanos (R680),[53] da la impresión de una gran tensión y tiene el efecto de conferir al pene una personalidad propia impúdica y agresiva.[54] Los centauros velludos de BB40 parecen formar un blasón heráldico, con sus penes erectos que se curvan y entrecruzan. No sabemos si el vaso con pitorro en forma de pene representado en R593 (quien está bebiendo de él es casi con toda seguridad una mujer, no un joven) era un artículo de uso común; en B219, el pie de la copa tiene la forma de un pene y su escroto; C56 fue modelado siguiendo más o menos la forma de un hombre en cuclillas con el pene erecto (los personajes que bailan representados en ambas caras del pene nos recuerdan a los de B370* y R607). En general, los ceramistas no cedieron con frecuencia a la tentación de hacer vasijas en forma de genitales.[55]

En el arte griego son muy raros los elementos 'surrealistas', pero una excepción son los pájaros fálicos, que tienen patas, cuerpo y alas de ave, pero cuello y cabeza en forma de pene curvado, con el prepucio retraído y un ojo en el glande. En R414*, una mujer desnuda, que destapa una cesta llena de penes artificiales, lleva en su brazo izquierdo, pegado junto a su pecho, un pequeño pájaro fálico, como si se tratase de una mascota, y en R416 y R1159 un pequeño y rollizo pájaro fálico mira hacia arriba desde el suelo, y la base del cuello, que arranca desde el pecho, tiene forma de escroto. Encontramos también a mujeres (B386) o a sátiros (R442) volando por los aires a lomos de ejemplares mucho más grandes de esta misma especie. R259* nos muestra un caballo cuyo cuello se transforma en un sinuoso pene humano. Una referencia indirecta a estas criaturas fálicas, visible en la ma-

53. Sobre ángulos de erección y grados de curvatura, cf. Dickinson 77 s. y figs. 105-108 y 112-116.

54. Tratar el pene como si fuera capaz de tener emociones y deseos con independencia de la persona a la que pertenece es un recurso común en la literatura pornográfica; pero, por supuesto, la pornografía sólo 'funciona' –es decir, consigue excitar sexualmente al lector– en la medida en que da forma concreta a maneras de pensar y sentir que nos llegan con facilidad.

55. Para excepciones, *vid*. Boardman (1976) 288 s. y *EG* 70 s.; Herter (1938) 1968 describe algunos ejemplos de origen egeo pertenecientes al período neolítico.

nera de representar el cuello y la cabeza, puede verse en B398 (sirena), B570 (sirena), B494* (un pájaro con un pico muy corto y un ojo saltón), B658 (una procesión de animales), R171 (un perro de caza con la línea del collar marcada) y R352 (un águila sobre el cetro de Zeus).[56]

Puede ser lícito (o quizá no) tratar de descubrir el interés del artista por el pene en la configuración de escenas que no tienen un contenido abiertamente sexual. Aunque la causa determinante era a veces inconsciente, se hace difícil de creer que fuera siempre así. Es lo que ocurre, por ejemplo, en R1087, donde un árbol tras un herma tiene una gran rama curvada que ocupa el lugar del pene que esperaríamos en el herma, y aparece otra rama que tiene la misma relación con el árbol que la que tendría el pene con el herma. Los siguientes ejemplos no tienen una intención humorística obvia, y podrían revelar sin proponérselo las 'fantasías fálicas' de sus creadores: en R177*, Orestes, que avanza dispuesto a matar a Egisto, sostiene una espada de hoja ancha, curvada y puntiaguda, en una posición en la que le cubre los genitales y parece como si saliera de él; en R837, un joven lleva una lanza con la punta medio inclinada hacia abajo de forma que parece una prolongación de su pene, mientras que el hierro de la lanza y el cubo en el que está fijado simbolizan el glande y el prepucio retraído; en R821, un joven sostiene una larga jabalina de forma que ésta parece atravesar los genitales de otro joven; en B542, un escita con un arco parece, a primera vista, sostener el pene del hoplita que está frente a él; en B588, Yolao sostiene una clava de manera que semeja su propio pene erecto, y Heracles, en lucha con el león, tiene una funda de espada que parece levantarse apuntando a su ano (contrástese con B589); en CW8, el asta de una lanza sostenida por un hombre que se está armando parece penetrar el ano de otro hombre que está inclinado hacia delante

56. Aquí, y en el parágrafo siguiente, debe advertirse al lector de que, cuando llegué a la mitad del *CVA* en mi trabajo de búsqueda de elementos relevantes, de una u otra forma, para la homosexualidad griega, comencé a ver imágenes fálicas por todas partes. Sobre la posible relación del pájaro fálico con el gallo joven, y más propiamente sobre el gallo joven como símbolo de la agresión sexual masculina, *vid*. Hoffmann (1974) 204-213.

por detrás de él, y en la escena de Teseo matando al Minotauro, la espada de Teseo parece una prolongación de su pene; en B39, la lanza que lleva un hombre durante la caza de un jabalí llega hasta las nalgas de su compañero y luego reaparece, de forma que su punta semeja un formidable pene que tuviera su compañero, que está amenazando al jabalí; en B562, un hombre que huye de una serpiente sostiene su bastón de manera que parece que está en erección y a la vez que está siendo penetrado; en R525, un joven que baila está colocado sobre un motivo triangular de suerte que da la impresión de estar bajando su ano en dirección a una de las puntas del triángulo. La precariedad de inferir preocupaciones subconscientes a partir de configuraciones de este tipo es bastante obvia, sobre todo cuando la mayoría de estas configuraciones se crean por medio de modos perfectamente normales de sostener lanzas y espadas o de llevar una funda, pero una exploración más completa de este tema podría ser provechosa.[57]

Decir que la pintura vascular griega estaba 'obsesionada' con el pene sería abusar de un término técnico que ya está suficientemente devaluado, pero los testimonios examinados en esta sección justifican la conclusión de que el arte y el culto griegos tenían un extremado interés por el pene. Esto justifica también la consideración de la hipótesis de que los griegos sentían –aunque no lo expresaran de una manera coherente y clara– que el pene era un arma, pero un arma oculta guardada de reserva.[58] El que un joven o un muchacho tuviese un pene recto y puntiagudo simbolizaba su aptitud masculina para convertirse en guerrero; pero el hecho de que el pene fuera pequeño acentuaba el contraste entre el varón inmaduro y el varón adulto y lo asimilaba a la oposición entre femenino y masculino; un pene pequeño (especialmente si la presencia de la corona del glande no viene revelada por ninguna ondulación en la superficie del pene) es un signo de modestia

57. Cf. Schneider sobre aspectos (no sexuales) del papel que desempeñan las lanzas en las pinturas de vasos de Exequias.

58. En C62 (cf. p. 166), el prepucio del vencedor Tideo, quien está pintado de negro, es largo y estrecho, mientras que el del vencido Periclímeno, quien está pintado de blanco, es corto y fofo.

y subordinación, una renuncia a la iniciativa o la rivalidad sexual,[59] y la adopción por parte de los pintores del pene juvenil ideal como estándar para hombres, héroes y dioses es un elemento más en su tendencia general a «juvenecer» a todos los personajes.[60]

En cambio, el interés de los pintores por los genitales femeninos es mínimo: R565 se sale de lo habitual al poner a la vista la vulva de manera deliberada colocándola en una posición anormalmente alta. La vulva resalta también en B51*, R462* y R1151, pero se pasa por alto en R528, por ejemplo, e incluso en R531, donde una vista frontal de una mujer orinando contrasta de forma sorprendente con el tratamiento de los genitales masculinos en R265. Un tratamiento más generoso de los genitales femeninos se encuentra en los motivos abstractos con que los pintores corintios gustaban de decorar los pequeños vasos para perfumes, como vemos por ejemplo en C22, C24, C32* y C40,[61] mientras que un motivo decorativo típicamente ático como el que figura en B242* resulta sexualmente ambiguo. Podría ser una mera coincidencia, pero conviene recordar que, en el período clásico, las prostitutas y heteras de Corinto gozaban de fama internacional (Píndaro fr. 122, cf. Pl. *Rep.* 404d), y que la referencia a Corinto tenía casi las mismas connotaciones para un ateniense que la de París para un inglés del siglo XIX (cf. Ar. *Pluto* 149-152, y fr. 354).

C. La explotación de la homosexualidad por la comedia

Eubulo, un poeta cómico del siglo IV, dijo lo siguiente de los griegos que tardaron diez largos años en conquistar Troya (fr. 120):

59. Cuanto más pequeño es el pene, tanto mayor es el drama que suscita cuando aparece en erección y con el glande expuesto por retracción espontánea o manual del prepucio.
60. La expresión es de Beazley (*AJA* 1950, 321).
61. El motivo dibujado en C28* sugiere las nalgas y muslos de una mujer reclinada vista por detrás (como la mujer de la derecha en R62); C19* se parece más a un ano que a otra cosa, pero quizá podría considerarse como un pezón estilizado. Cf. los vasos llamados 'de granada' (por ejemplo C15), que utilizan el motivo del pecho femenino.

Ninguno de ellos vio una sola hetera, y se la menearon durante diez años. Triste campaña la que vivieron quienes, tras conquistar una sola ciudad, volvieron con el culo más ancho que las puertas de la ciudad que habían tomado.

La implicación de que, a falta de algo mejor, se puede recurrir al ano masculino, como a la masturbación, cuando los hombres están juntos sin mujeres durante largo tiempo, es un tema cómico común a la mayoría de las culturas. Un buen ejemplo de ello aparece en una vasija del siglo VI (B53*) que muestra a tres hombres ocupados con tres mujeres, mientras que un cuarto hombre, que no tiene compañera, importuna sin éxito a un joven de gesto antipático. Actitudes mucho más positivas, tolerantes con el *partenaire* activo de la pareja homosexual aunque no con el pasivo, pueden encontrarse en Aristófanes y en otros comediógrafos. Un buen punto de partida lo ofrece la canción con la que Diceópolis, en *Ach.* 263-279, se dirige a la divinidad en cuyo honor se transporta en procesión un falo:

Fales, camarada de Baco, compañero de farra, noctámbulo, adúltero, bujarrón (*paiderastḗs*), después de cinco años te saludo, contento de mi regreso al pueblo, tras haberme hecho treguas para mí solo, libre de líos, lides y Lámacos. Porque es mucho más agradable, ¡oh Fales, Fales!, encontrar robando leña del peñascal a la hermosa tracia de (*sc.* mi vecino) Estrimodoro, cogerla por el talle, levantarla, echarla al suelo y despepitarla. ¡Oh Fales, Fales!

En este texto, la *paiderastía* viene considerada como uno de los apetitos del dios pícaro e insaciable que personifica el pene, junto con el adulterio (ilegal, pero agradable si uno logra librarse del castigo) y el asalto a una guapa esclava sorprendida en un lugar solitario; y todas estas maneras de comportarse se asocian con la borrachera, la juerga y los placeres de la paz que los años de guerra restringieron. Una indistinción similar entre los placeres homosexuales y los de otro tipo aparece en las palabras del Argumento Peor en *Nub.* 1071-74:

Así que tú, jovencito, mira todas las cosas que implica ser una buena persona (*sōphroneîn*), y de cuántos placeres vas a verte privado: chicos, mujeres, cótabos, manjares, bebidas, carcajadas. Y entonces, ¿de qué te vale vivir, si te ves privado de estas cosas?

El Argumento Peor es un inmoral, y continúa (1075-82) describiendo con mayor detalle cómo un hombre que tenga mucha labia puede hacer frente incluso a un marido que lo haya cogido en flagrante adulterio; la diferencia entre Diceópolis y él no está en ningún desacuerdo significativo acerca de lo que hace agradable la vida, sino en el hecho de que se opone al austero Argumento Mejor respecto a la educación de los jóvenes, mientras que Diceópolis es un ciudadano adulto que expresa con vehemencia el deseo del público de olvidar por un momento el valor y la fatiga que llevan a la fama y tener, en cambio, un rato de diversión. Lo mismo piensan Evélpides y Pistetero, los dos viejos atenienses que, en *Las aves*, han dejado Atenas para buscar una vida más agradable en otro sitio. Preguntado por la Abubilla en qué clase de ciudad le gustaría vivir, Evélpides responde (128-134):

Donde las cosas más graves fueran como ésta. Un amigo iría de mañana a mi puerta y me diría así: «Por Zeus Olímpico, no dejes de venir temprano a mi casa con tus hijos, después de bañaros, porque voy a dar un banquete de boda. No se te ocurra actuar de otro modo; y si no, no vengas a buscarme cuando las cosas me vayan mal».[62]

Y Pistetero añade esto (137-142):

Cuando el padre de un guapo muchacho, al encontrarse conmigo, me hiciera estos reproches como si yo lo hubiera ofendido: «Bonita manera de tratar a mi hijo, Estilbónides;[63] te lo encontraste saliendo del gimnasio, recién bañado, y no le diste un beso ni le dijiste

62. Se trata de una inversión cómica de la fórmula habitual: «Necesito tu ayuda; y si no me la prestas ahora, no vengas a pedírmela cuando estés necesitado y yo me encuentre en una buena situación».
63. El nombre de Pistetero no ha salido aún en la obra hasta este momento; el nombre ficticio Estilbónides pretende sugerir la idea de «brillantez» (*stilb*-).

nada ni te acercaste a él ni le tocaste los huevos, siendo tú, como eres, un viejo amigo de la familia».

El placer que siente Filocleón al mirar los genitales de los muchachos (*Vesp*. 578) es un aspecto más de su desinhibida búsqueda de todo aquello que revierta en su comodidad y su propio interés, algo que, según la mentalidad griega, no es incompatible con sus intenciones respecto a una esclava (1342-81) o con la satisfacción que experimenta cuando su hija tiene que pescar de su boca con la lengua la paga de jurado que le han dado (608 s.). Al final de *Los caballeros*, cuando Demo (personificación del pueblo ateniense) aparece en todo su esplendor, gracias a la derrota del «esclavo paflagonio» (Cleón) frente al Morcillero, leemos (1384-91):

MORCILLERO: Ya que estamos de acuerdo, toma esta silla plegable, y también a este cojonudo muchacho, para que te la lleve. Y si te parece, haz que se pliegue también.

DEMO: ¡Qué feliz soy al volver a mis antiguos usos!

MORCILLERO: Y más que vas a decir eso cuando te entregue las Treguas[64] de treinta años. Venga, Treguas, venid aquí, rápido. (*Entra un grupo de guapas muchachas.*)

DEMO: ¡Oh, Zeus santísimo, qué buenas están! Oye, ¿y sería posible «treintañeármelas»?

Estos pasajes no concuerdan con la suposición de que Aristófanes rechazaba la manera en que los griegos en general reaccionaban ante la belleza juvenil masculina por considerarla una reacción enfermiza o pervertida digna de la censura y el ridículo. Son, en cambio, perfectamente conciliables, a la luz de la contradicción fundamental presente en el *ethos* homosexual griego (cf. pp. 133 ss.), con el tratamiento invariablemente hostil de los poetas cómicos hacia los varones que se someten a los deseos homosexuales de otros varones. No existe en la comedia pasaje alguno que fehacientemente ridiculice o critique a ningún hombre o a ninguna categoría de hombres por buscar el coito homo-

64. Literalmente, «libaciones»; los tratados diplomáticos venían acompañados de intercambio de juramentos y de ofrendas de libaciones a los dioses.

sexual con jóvenes hermosos o por preferirlos a las mujeres.[65] Los pasajes que han suscitado discusión a este respecto son los siguientes:

a) *Nub.* 348-350, sobre las formas que adoptan las nubes:

> Si ven a un bruto melenudo de esos muy velludos, como el hijo de Jenofanto, para burlarse de su pasión toman la forma de centauros.

Ya se ha discutido este pasaje (*vid.* p. 75) en relación con los «bestias» de Esquines I 52, y se ha argumentado que la crítica que implicaban términos como «bestia», «melenudo», «velludo» y «centauro» no iba dirigida a la preferencia por el sexo masculino, sino a la búsqueda obcecada de cualquier objeto sexual atractivo, ya fuera masculino o femenino.

b) *Vesp.* 1023-28, donde el poeta alardea de su éxito y su fama:

> Y afirma que, cuando alcanzó renombre y fama tan grandes como nunca nadie había alcanzado entre vosotros, no acabó ensoberbecido ni se le subió la gloria a la cabeza ni se puso a rondar las

65. Henderson 218 ofrece un listado de diez hombres «pederastas activos citados por su nombre y ridiculizados en la comedia» (en realidad son nueve, porque sus n°s 5 y 10 son la misma persona). Sobre su nº 1, Agatón, *vid.* nuestra nota siguiente; el nº 2, Alcibíades, recibe en la comedia el mismo tratamiento que en la tradición biográfica, como una persona cuyo desenfreno sexual no conocía límites; en el caso del nº 4, Cleón, el lenguaje, como reconoce el propio Henderson, es figurado y se refiere a la agresividad generalizada de Cleón. No hay razón para creer que Autoclides (nº 3), uno de «esos bestias» de Esquines I 52, fuera ridiculizado a causa de su homosexualidad activa en el *Orestautoclides* de Timocles y no a causa de su comportamiento caracterizado en general por la *hýbris*, como tampoco la hay para pensar que la broma de Ar. fr. 114 estuviera dirigida contra Meleto (nº 6) y no contra Calias, o que el juego de palabras obsceno de *Eq.* 1378 s. fuera un ataque contra el propio Féax (nº 7); y encontrar una alusión a la sexualidad de Fenipo (nº 8) y Tisámeno (nº 9) en *Ach.* 603 significa perder de vista el verdadero sentido del pasaje, que no es otro que el de que unos vanidosos jóvenes de clase acomodada, con nombres pomposos y costumbres extravagantes, sacan provecho de su servicio militar.

> palestras buscando seducir (a muchachos); y asegura también que, si se dirigía a él un erastés al que no le caía bien que se mofara de su *paidiká* en una comedia, él jamás cedió en esto ante ninguno, sino que mantuvo su integridad, para que no parecieran unas alcahuetas las musas que él frecuenta.

En *La paz* 762 s. se repite la presunción de «no rondar las palestras buscando seducir» con términos muy parecidos. Pero aquí la cuestión no es que el hecho de tratar de seducir a muchachos deba ser condenado como moralmente erróneo, o que no debería haber gente como los erastái y sus *paidiká*, sino que el poeta no era tan presuntuoso como para pensar que su mejorada posición social dentro de la comunidad le proporcionara éxito sexual, ni tan corrupto como para comprometer su integridad artística por hacer a un amigo el favor de no* manchar la reputación de un muchacho. Si sustituyéramos «palestras» por «escuelas de danza» y «*paidiká*» por «chica», el sentido quedaría totalmente inalterado.

c) Las referencias cómicas al entusiasmo de Misgolao por los músicos se han examinado ya en p. 122. Éstas no suponen en absoluto ninguna crítica generalizada a los hombres que son sensibles a la belleza masculina, al igual que ridiculizar a una persona por su pasión por el tinto no supondría una crítica generalizada del hecho de que a los seres humanos les guste beber.

Además, no hay en la comedia pasaje alguno que, de forma demostrable, atribuya un papel homosexual activo a cualquier

* Incluimos esta negación, que no está en el original inglés, para que la frase se ajuste a nuestra traducción de la proposición condicional del pasaje de *Vesp.* 1023-28 anteriormente citado, que Dover traduce por: «If an erastes, on bad terms with his own paidika, came to him (*sc.* the poet) and urged that the boy should be pilloried in a comedy», cuando, en nuestra opinión, el texto griego dice justamente lo contrario: *eí tis erastḗs kōmōideîsthai paidích᾿ heautoû misôn éspeuse pròs autón*, que hemos traducido por «si se dirigía a él un erastés al que no le caía bien que se mofara de su *paidiká* en una comedia». La traducción italiana corrige este presunto error en la traducción del pasaje, pero no luego en la del comentario; la francesa lo deja todo tal cual. *(N. de los T.)*

personaje que sea objeto de burla por asumir un papel pasivo.[66] El único pasaje que puede considerarse seriamente como una excepción a esta generalización es *Nub.* 675 s., donde se dice que Cleónimo, ridiculizado por su afeminamiento (porque era un cobarde: cf. *infra* pp. 217 s.), «no tenía amasadera, sino que amasaba (*sc.* su pan) en un mortero redondo». Si tenemos en cuenta el pasaje de Heródoto (V 92.η.2) en el que el fantasma de Melisa dice a Periandro que «había metido sus panes en el horno frío» (es decir, había copulado con su cadáver), podríamos interpretar estos versos de *Las nubes* en el sentido de que Cleónimo había penetrado el ano de alguno porque no tenía a mano una «amasadera» (¿una vagina?). Sin embargo, puesto que *déphesthai*, que es la palabra normal para «masturbarse», tiene la misma raíz que *dépsein*, «moldear o ablandar amasando», tiene más sentido suponer que la broma consiste en que Cleónimo, rechazado por las mujeres, se ve reducido a la masturbación (un gesto con el falo típico de la comedia por parte del actor que declamaba estos versos impediría cualquier posibilidad de equívoco).[67]

El oportunismo sexual y la excitación sin complejos son característicos de la escena cómica. Diceópolis, que piensa con fruición en la joven esclava de su vecino, termina la obra con una solemne borrachera, sostenido por dos muchachas cuyas bocas y pechos lo excitan hasta provocarle una erección (*Ach.* 1198-1221); él está casado (cf. vv. 132, 245 y 262), pero nadie se acuerda de su

66. Henderson 218 interpreta *Thesm.* 254 en el sentido de que las ropas femeninas de Agatón «huelen a penes de muchachitos». Pero el hecho cierto es que el Viejo, en tono afectado, exclama: «Sí, por Afrodita, tiene un delicioso olor...» y añade, en un tono diferente: «... a polla», porque Agatón, que se había puesto el vestido, es un hombre. El diminutivo *pósthion* tiene un sentido contemporizador y despectivo.

67. No tenemos ninguna prueba independiente de la existencia de una acción escénica gestual, pero es lícito señalar los modos en que un lenguaje figurado puede ser completamente clarificado recurriendo a los movimientos de los actores. Henderson 200 y 214 entiende la imagen de *Nub.* 676 en el sentido de que Cleónimo «sodomizaba». Sus consideraciones generales sobre sátiros que se agarran el pene con las manos en las pinturas vasculares son, en conjunto, ciertas (cf. *supra* p. 154), pero no tienen ninguna relevancia respecto a la insólita imagen (B118) que yo mismo citaba ya en mi comentario *ad loc.* (Dover [1968b] 183.)

esposa. Demo, en *Eq.* 1390 s., reacciona inmediatamente a los atractivos de las Treguas preguntando si puede tener relaciones con ellas; Trigeo, en *La paz* 710 s., cuando Hermes le entrega en matrimonio a la divina Cosecha, pregunta enseguida: «¿Te parece, señor Hermes, que, después de tanto tiempo, me haría daño hincarme la Cosecha?». Cuando el Ruiseñor se presenta ante Pistetero y Evélpides, en *Las aves* 667-669, Pistetero exclama: «¡Oh santísimo Zeus, qué avecilla tan linda!... ¿Sabes que me la abriría de piernas con mucho gusto?», y más adelante amenaza a la diosa Iris en términos similares (1253-56):

> Y tú, como me sigas fastidiando, voy a levantar las piernas de la principal recadera y la voy a abrir de cachas, a ti, sí, a la propia Iris, para que te quedes maravillada de cómo un viejo como yo puede darte aún tres puntazos de espolón.

La entusiasta aceptación de la abundancia de burdeles para gente de paso (*Ranas* 113) y de prostitutas y asequibles instrumentistas y bailarinas en los banquetes (*Ach.* 1091, *Ranas* 513-520) de ningún modo hacía de los proxenetas unas personas respetables ni convertía términos como *pórnē* o *laikástria* en palabras que connotaran respeto o afecto; de la misma manera, el gusto por flirtear con un adolescente atractivo no contribuía en absoluto a reducir el desprecio del seductor hacia el seducido. La palabra *eurýprōktos*, que significa literalmente «culiancho», es un término insultante utilizado habitualmente en la comedia y, como vimos por el fr. 120 de Eubulo (cf. *supra* pp. 204 s.), su sentido literal estaba siempre presente. Los versos 1085-1104 de *Las nubes*, en los que el Argumento Peor fuerza al Argumento Mejor a reconocer que los *eurýprōktoi* son mayoría en Atenas, tanto en los tribunales como entre los poetas, los políticos y el público en general, tienen su origen en los vv. 1083 s., donde el Argumento Mejor explica que si un joven es sorprendido en flagrante adulterio se convertirá en *eurýprōktos*, porque el marido ultrajado le meterá un rábano por el ano (cf. p. 166). El pasaje concluye con el grito desesperado que el Argumento Mejor dirige al público: *ô kinoúmenoi*, «¡Eh, vosotros, que os dejáis menear!» (es decir, «joder»);

el verbo *kineîn*, «agitar, mover», es un argot equivalente a *bineîn*, «follar, joder», y se utiliza en voz activa o en voz pasiva según su sujeto sea el *partenaire* activo o bien el pasivo (tanto masculino como femenino) en la relación sexual.

En la escena que abre *Las tesmoforiantes*, cuando el viejo declara que no sabe quién es Agatón, Eurípides dice (35): «Seguro que te lo has follado, pero igual no lo conoces», sugiriendo que el afeminado Agatón hizo de prostituto a oscuras. Más tarde, cuando Agatón rechaza ayudar a Eurípides entonando un dístico rimado (198 s.):

> Es justo llevar las desgracias no con artimañas, sino con sumisión,[68]

el viejo, airado, grita (200 s.):

> Desde luego, *katapýgōn*, seguro que tú eres un culiancho no por las palabras, sino por las sumisiones.

Un momento después, cuando Agatón explica que no puede ir disfrazado (como quiere Eurípides) a la reunión de las mujeres, pues se sospecharía que busca hacer el amor con ellas a hurtadillas, el viejo le suelta con desprecio (206):

> Sí, claro, hacer el amor a hurtadillas... ¡Más bien buscar quien te folle, por Zeus!

Del mismo modo (ibíd. 50), cuando el criado de Agatón dice: «Porque mi dueño Agatón, el de los versos hermosos, va a...», el viejo lo interrumpe con: «... a ser jodido, ¿no?». El Morcillero de *Los caballeros*, al que se retrata como una persona criada en las calles, analfabeta y desvergonzada, resume así su manera de vivir (1242): «Vendía morcillas y también tomaba por

68. Literalmente, «con pasividades»; los *pathḗmata* de una persona son las cosas que le pasan, lo que le hacen, y el contraste entre «hacer» (*poieîn*, *drân*) y «padecer» (*páschein*) tiene evidentes aplicaciones sexuales, de donde, en latín, el término *pathicus* para indicar al homosexual pasivo.

culo[69] un poco». El punto de vista adoptado por la comedia de Aristófanes, como vemos a través de sus personajes principales y de sus coros, es normalmente el de ciudadanos de mediana edad, a veces incluso bastante mayores, llenos de resentimiento hacia los jóvenes brillantes, enérgicos e irrespetuosos que, en su opinión (acentuada, por supuesto, según se van haciendo más viejos), dominan la Asamblea y son siempre los elegidos para ocupar cargos militares y administrativos. Estos ciudadanos expresan su resentimiento calificando a los jóvenes de «jodidos» (Éupolis, fr. 100.2, indignado ante los cargos que ostentan tales individuos) o de «culianchos», como en Ar. *Vesp.* 1068-70:

> Yo considero que mi vejez vale más que los rizos de muchos jóvenes y sus maneras[70] y su *euryprōktía*.

Las personas de la calle se consuelan con la idea de que aquellos que en política dirigen sus vidas y les dan órdenes son en realidad inferiores a ellas, no mejores que prostitutas y sexualmente sometidos. Cuando Cleón, en *Eq.* 877, proclama, refiriéndose aparentemente a un exitoso proceso del mismo tipo que el que más tarde intentará Esquines contra Timarco:

> Fui yo quien acabó con los que se dejan follar, borrando a Grito* (*sc.* de la lista de los ciudadanos),

el Morcillero replica (878-880):

69. *LSJ* considera el imperfecto *bineskómēn* no como forma pasiva, sino como forma media con significado activo; pero, en el contexto del pasaje, no tendría sentido que el Morcillero dijera que él «follaba un poco», porque eso lo hace la mayoría de la gente, y la pregunta que provoca su respuesta es qué especialidad o qué oficio ejercía cuando se hizo mayor. Cf. también n. 73.
70. Sobre actitudes y movimientos afeminados o amanerados, cf. pp. 120 s.
* Transcribimos así la extraña lectura Γρύττον de los códices, asumida en su traducción por Dover, aunque fue él mismo (*CR*, 22 [1972] 21-24) quien sugirió la corrección Γρῦπον, defendida más tarde de manera convincente por V. Tammaro, «Note ai *Cavalieri*», *MCr*, 25-28 (1990-1993) 149-150, y cada vez más aceptada entre los editores. *(N. de los T.)*

> Bueno, esto es tremendo. ¿Que tú te pusiste a inspeccionar culos y acabaste con los que se dejan follar? Si acabaste con ellos no fue más que por envidia, para que no se convirtieran en políticos.

El fr. 186.5 de Platón el Cómico expresa la misma actitud hacia los políticos, y en *El banquete* platónico (191e-192a) se pone en boca de Aristófanes, con un cierto tono socarrón, lo siguiente:

> Éstos (*i.e.,* aquellos individuos que descienden originalmente de un ser formado por dos partes masculinas: cf. p. 107)... mientras son jóvenes... aman a los hombres y gustan de acostarse con ellos y abrazarlos; éstos son los mejores de entre los jóvenes y adolescentes... Buena prueba de ello es que, cuando llegan a adultos, son éstos los únicos hombres[71] que se meten en política.

Un verso anónimo como éste: «Todo el que tiene el pelo largo es que ha sido fecundado» (*Com. Adesp.* fr. 12) expresa un antagonismo de clase, puesto que el pelo largo (cf. p. 129) se consideraba característico de los jóvenes ricos y ociosos.

La palabra *katapýgōn*, usada en el insultante discurso que el viejo Pariente dirige a Agatón en *Thesm.* 200, tiene la misma raíz que *pygḗ*, «nalga, culo», y al menos en otro pasaje de comedia connota sin duda ninguna un papel homosexual pasivo: se trata de *Eq.* 639, donde el Morcillero interpreta el pedo de un *katapýgōn* como un presagio. La anatomía del ano experimenta alteraciones por la práctica habitual de la sodomía,[72] y actualmente existen chistes que implican (con razón o sin ella) que el sonido de los pedos se ve afectado por tales cambios. Es dudoso que *katapýgōn* aludiera en algún caso al papel activo en el coito homosexual. En *Ach.* 77-79, cuando el embajador que ha vuelto de Persia explica que «los bárbaros (*i.e.,* los persas) sólo consideran hombres a quienes pueden comer y beber más», Diceópolis comenta: «Y nosotros (*sc.* sólo consideramos hombres) a *laikastaí* y

71. Sobre expresiones del tipo «¡Sé un hombre!» o «¡Necesitamos un hombre!», cf. *GPM* 102. Symonds 44 y Karlen 30 no parecen haberse percatado del sarcasmo del pasaje de *El banquete*.
72. Cf. D. J. West 27 s.

katapýgones». El verbo *laikázein* significa «chupar(la), hacer una mamada»,[73*] *laikástria* corresponde a «mamona, chupapollas», y la terminación *-tēs* es un sufijo de nombres de agente bastante común; *laikastḗs* debe designar, por tanto, a un hombre que chupa el pene de otro, y habría una cierta simetría en *Ach.* 79 si las dos palabras, *laikastaí* y *katapýgones*, se refieren por igual a actividades que caracterizan al *partenaire* pasivo. Además, los grafitos ofrecen un femenino *katapýgaina* (cf. p. 174), y la comedia proporciona numerosos ejemplos de *katapýgōn* y palabras de la misma familia utilizadas como términos muy genéricos para denotar insulto y desprecio. En *Nub.* 529, Aristófanes se refiere a dos jóvenes, uno honesto y otro inmoral, que se enfrentaban en una comedia suya anterior, *Los comensales*, calificándolos de «el *sṓphrōn* y el *katapýgōn*», significando algo así como «el de buenos modales y el de malos modales». El Argumento Mejor trata al Argumento Peor de «*katapýgōn* desvergonzado» en *Nub.* 909, y cuando las mujeres a las que Lisístrata expone su plan de hacer una huelga de sexo palidecen ante la idea de privarse de tal cosa,

73. *Los argumentos de Shipp 1 s. y otros avanzados recientemente por Jocelyn me han convencido de que, en la edición inglesa de esta obra, me equivoqué al dar a* laikázein *el sentido de «follar». En un papiro de época romana (Bilabel nº 7452, líneas 8-10) encontramos un conjuro que busca impedir que una mujer «sea follada» (binēthêi), «sea sodomizada» (*pygisthêi*) «o* leikásēi*» (*sic*, activo), «o que haga cualquier cosa para el placer de un hombre que no sea yo». Una inscripción del siglo* IV *a. C. (Lang [1976] nº C33) muestra que* laikázein *es algo que una mujer puede hacer, pues en ella se declara que una cierta Teodosia lo hace bien. Además de* laikástria, *las formas* laikastéra *y* laikás *aparecen en una inscripción del siglo* V *(Robert 13 s.) aplicadas a nombres de mujeres. En Estratón,* CGF *219.36, el insulto coloquial* ou laikásei?, *literalmente «¿No vas a chuparla?», es más o menos el equivalente de nuestro «¡Que te follen!» (*cf. *Degani [1962] 364 s.), y en Cefisodoro fr. 3.5, la expresión* laikásomai âra, *lit. «voy a chuparla, entonces», significa «¡Estoy jodido!»* vel similia. *Muchos verbos que tienen forma activa en el presente, tienen forma media en el futuro, de modo que no hay necesidad de dar un valor pasivo a* laikásei *y* laikásomai. *En Ar.* Eq. *167: «los encarcelarás (*sc. *a los generales), y en el Pritaneo comerás pollas (*laikáseis*)» encontramos un insulto violento e inesperado en final de verso, lo que se ajusta perfectamente a la técnica cómica de Aristófanes.*

* El texto de esta nota, que aparece en la traducción francesa en sustitución de la nota original, se repite literalmente, salvo la primera frase y el comienzo de la segunda, en el *Post scriptum* del autor a la reimpresión de 1989 (pp. 304 s.). *(N. de los T.)*

Lisístrata exclama (*Lys.* 137): «¡Qué requetejodidas (*pankatápygon*) que somos las mujeres!». El fr. 130 de Aristófanes llama *katapygosýnē* («una jodida mierda») a las verduras y comidas sin sustancia, comparadas con un buen trozo de carne. De forma similar, en *Nub.* 1327-30, cuando Estrepsíades se ve vencido por su hijo en una disputa sobre los méritos de Eurípides como dramaturgo, llama a su hijo «ladrón» y *lakkóprōktos,* «culo de tinaja», además de «parricida». Véase también el fr. 3.4 de Cefisodoro, en el que un personaje insulta a otro tratándolo de *lakkóprōktos* porque quiere un perfume especial para sus pies, y el fr. 351.4 de Éupolis, donde la costumbre de empezar a beber de buena mañana se califica de *lakkoprōktía*.

Debemos subrayar que, cuando un poeta cómico utiliza palabras como *eurýprōktos*, *lakkóprōktos* y *katapýgōn* referidas a una persona real mencionada por su nombre (por ejemplo *Nub.* 1023 y *Vesp.* 687), por regla general no sabemos si lo importante para el autor era que el público interpretara el término en cuestión como una acusación de homosexualidad pasiva o más bien como una acusación de inutilidad, inferioridad o desvergüenza en sentido amplio.[74] El caso de *Vesp.* 84 (Filóxeno *katapýgōn*) constituye una excepción, porque la misma persona es tildada de «no masculina» en *Nub.* 686 s. y de «femenina» en Éupolis fr. 235. Pero incluso cuando podemos estar seguros de cuál es la acusación específica, sin embargo no podemos saber si es cierta,[75] como no podemos saberlo en el caso de las personas mencionadas en los grafitos. En este campo, el uso lingüístico refleja el desprecio sentido por el dominante hacia el dominado. La penetración homosexual como un acto de agresión parece sugerirse en la primera escena de *Las tesmoforiantes*, cuando el viejo, tras escuchar la

74. En lugar de emplear términos como «inútil» o «despreciable», Henderson 210 recurre a palabras con connotaciones morales como «malo» o «malvado», lo que no me parece apropiado.

75. El argumento de que «ahí debía de haber algo, porque, si no, Aristófanes nunca habría salido con eso», sólo pueden proponerlo quienes tienen un conocimiento de la práctica política contemporánea ciertamente muy limitado; en cualquier caso, el argumento da por sentada la realidad de la acusación, cuando lo cierto es que no sabemos, *en el caso de ningún pasaje concreto*, «con qué podía salir» un poeta cómico o un orador.

pomposa declaración del esclavo de Agatón, se presenta a sí mismo (vv. 59-62) como «uno que está dispuesto a meter este cipote en tu cercado y en el de ese poeta de lindos versos y darle vueltas y retorcerlo hasta fundirlo», o cuando dice a Agatón (157 s.): «Entonces cuando hagas una de sátiros (*i.e.,* un drama satírico) me llamas, para que esté detrás de ti colaborando bien tieso (*estykṓs*)».

Agatón era un hombre de una belleza excepcional (cf. Pl. *Smp.* 213c), quien, en su mocedad, había sido el *paidiká* de Pausanias (Pl. *Prt.* 315d-e) y continuó con esta relación hasta bien entrado en la edad adulta; debía andar por la treintena cuando se representaron *Las tesmoforiantes*. Eurípides lo describe así (*Thesm.* 191 s.): «guapo, de piel clara, afeitado, con voz femenina», y la obra está llena de alusiones jocosas dirigidas contra su afeminamiento en el aspecto físico (31-33), en las ropas que lleva (136-140) o en ambas cosas (en el v. 98, tras su primera aparición, al viejo le recuerda a la hetera Cirene). Es bastante probable, dada su inhabitual relación con Pausanias, que Agatón se recortase bien la barba para mantener la apariencia de un joven al que empieza a crecerle, pero es extremadamente improbable que llegase a afeitársela (el «afeitado» del v. 191 puede referirse al cuerpo más que a la cara, y la comicidad que deriva de que esté en posesión de una cuchilla [218-220] se basa en el hecho de que la cuchilla era un elemento habitual del tocador femenino). Su desinterés por pasar del estado de erómenos al de sexualmente dominante pudo haber sido razón suficiente para que Aristófanes lo tratase de «jodido», pero no podemos saber si realmente rechazaba desempeñar un papel heterosexual activo ni si se ponía ropa femenina.

En la Atenas de Aristófanes, una persona era considerada afeminada en grado máximo si mostraba cobardía en el campo de batalla; la comedia de Éupolis *Astráteutoi* («que rehúyen el servicio militar», «desertores») tenía como título alternativo *Andrógynoi* («hombres afeminados»). Un tal Cleónimo, ridiculizado en *Ach.* 88 y 844 y en *Eq.* 958 y 1293 por grandullón y glotón, pasaba por haber abandonado su escudo para huir más rápido, y por esta razón se vio puesto en la picota por la comedia durante un período de al menos diez años, desde *Los caballeros* (v. 1372),

pasando por *Las nubes* (353-355), *Las avispas* (15-23) y *La paz* (446, 670-678 y 1295-1301), hasta *Las aves* (289 s. y 1470-81). Como consecuencia de ello, su nombre se pone en femenino («Cleónima») en la discusión sobre el género de los sustantivos de *Nub.* 670-680. Una carrera aún más larga (veinte años) como blanco de las burlas de la comedia tuvo Clístenes, cuyo delito (al menos el único delito que podemos imputarle con alguna base) era ser dueño de una cara en la que no crecía una barba en condiciones. El viejo de *Las tesmoforiantes*, al mirarse en un espejo tras afeitarse la barba, exclama (v. 235): «¡Por Zeus, veo a Clístenes!». En las primeras comedias encontramos a Clístenes emparejado con un cierto Estratón: en *Ach.* 119-124, Diceópolis pretende reconocerlos en los eunucos que acompañan a un noble persa,[76] y aparecen calificados de «muchachos barbilampiños» en el fr. 430 (cf. *Eq.* 1373 s.). La apariencia afeminada de Clístenes es la base de una chanza en *Nub.* 355; en *Aves* 829-831 se admite que teje, como una mujer, en lugar de llevar armas; y en *Thesm.* 574-581 él mismo llega desenvueltamente ante las mujeres durante su fiesta, presentándose como su amigo y defensor («como está bien claro por mis mejillas»), para hablarles del plan que trama Eurípides. Pero con *Lys.* 1092 entra en juego otro motivo: el representante ateniense, desesperado por lograr un tratado de paz y acabar con la huelga de las mujeres, declara que, en caso contrario, «no tendremos más remedio que follarnos a Clístenes». Y este motivo alcanza su punto álgido en *Las ranas* 48 y 57, donde la imagen de Clístenes «montado» por Dioniso (de quien se supone que desde entonces continúa deseando tenerlo de nuevo) se desarrolla a partir de un juego de *double entendre* con el verbo *epibateúein*.

La explotación de cualquier tipo de afeminamiento para hacer burlas sobre la homosexualidad pasiva concuerda bien con la tendencia habitual de la comedia aristofánica a sacarle partido a cualquier aspecto potencialmente sexual, a expresar las relaciones heterosexuales en los términos más directamente fisiológicos y a referirse a otras emociones con imágenes concretas: el miedo, por ejemplo, se describe a menudo por medio de los efectos in-

76. Cf. Dover (1963a) 8-12.

testinales que produce.[77] En este contexto, el eros homosexual se trata simplemente como un deseo de penetración anal, como cuando, en *Thesm.* 1115-24, Eurípides, ante la perplejidad del guardia escita, pretende convencerlo de que él es Perseo y el Pariente, que ha sido arrestado y atado a un madero, es Andrómeda:

> EURÍPIDES: Vamos, dame tu mano, muchacha, para que pueda tocarla. Vamos, escita, que todos los hombres tienen sus debilidades, y a mí en concreto me tiene dominado el amor por esta muchacha.
> GUARDIA: No envidiarte yo. Además, si culo pone vuelto para aquí, yo dejo tú cogerlo y encularlo.
> EURÍPIDES: ¿Por qué no me permites desatarla, oh escita, y caer con ella en el lecho y el tálamo nupcial?
> GUARDIA: Si tanto desear tú encular viejo, taladrar madero por detrás y culearlo.

Las sutiles distinciones entre prostitución masculina y eros homosexual se ven difuminadas en Aristófanes, que reduce por igual ambas cosas a un mismo acto físico. En *La paz* 11, mientras el gran escarabajo pelotero que Trigeo ha llevado a su casa está siendo cebado para que pueda llevar a su propietario hasta el Olimpo, uno de los esclavos encargados de alimentarlo le pide al otro una torta de estiércol «de un muchachito *hētairēkṓs*, porque dice que la quiere bien manoseada». Más tarde, cuando Trigeo necesita volver del Olimpo y bajar a tierra, su escarabajo decide quedarse allí, y Hermes explica (v. 724) que «tendrá como alimento la ambrosía de Ganimedes»; como la ambrosía es el alimento de los dioses, también las heces del joven copero inmortal estarán compuestas, naturalmente, de ambrosía, y de esta forma tan brutal se nos recuerda lo que Zeus le hace a Ganimedes. *Resulta clara, por tanto, a la vista de los numerosos pasajes citados hasta ahora, la diferencia que existe entre la comedia y la cerámica. Mientras que en los vasos la fricción intercrural representa el modo normal de cópula entre homosexuales, la comedia en cambio privilegia la penetración anal (el verso 706 de* Las aves *cons-*

77. Cf. Taillardat 151-220.

tituye, de hecho, la única alusión al coito intercrural en la comedia). Otros dos pasajes parecen indicar también que, durante la cópula, el erastés estimulaba con su mano el pene del erómenos. En uno de ellos, Ach. *591 s., Diceópolis se burla de Lámaco, que va armado hasta los dientes, diciéndole: «Si tan fuerte eres, ven y descapúllame,*[77a] *que estás bien armado». En el otro,* Eq. *963 s., Cleón y el Morcillero se disputan la confianza de Demo: «Si le haces caso», le dice Cleón, «tu pellejo se convertirá en un odre»,*[77b] *y el Morcillero le replica diciendo: «Y si le haces caso a éste, te verás descapullado hasta la raíz». Estos pasajes se comprenden mejor a la luz de un epigrama de Estratón (*A. P. *XII 7) que marca la superioridad de los muchachos sobre las mujeres diciendo (vv. 5 s.): «Todas están frías por detrás, y lo más grave es que no tienen dónde posar la mano errante».* Esto ayuda a comprender también por qué, en las representaciones vasculares, el erastés lleva la mano al pene del erómenos mientras efectúa sus avances* (vid. *pp. 150-152), tratando de quebrar su resistencia mediante la más directa de las estimulaciones y la más prometedora de las recompensas (*vid. *pp. 139 s., 159 y 190, n. 39). Estos hechos plantean de nuevo la cuestión de las convenciones y las inhibiciones en la pintura de vasos (pp. 148-152) y sugieren en Jenofonte (*Smp. *8.21;* vid. *p. 94) una cierta vacilación a la hora de ver las cosas tal como son.*

La existencia de una distinción entre prostitución y eros, importante para la posición social y política de quienes se implicaban en relaciones homosexuales, aparece negada en un pasaje moralizante del *Pluto* (vv. 153-159):

> CARIÓN: Dicen también que los muchachos hacen eso mismo (*sc.* poner el culo) no por cariño a sus amantes, sino por dinero.

77a. *Literalmente, «¿por qué no me descapullas?»; sobre este giro idiomático,* vid. *Kühner-Gerth I 65.*

77b. Cf. *Henderson 212.*

* La mayor parte del texto añadido hasta este punto aparece también en los *addenda* a la traducción francesa (p. 249) repetida casi literalmente y seguida de las consideraciones expuestas desde este punto hasta el final del párrafo, por lo que hemos creído oportuno incluir aquí también esas últimas frases. *(N. de los T.)*

CRÉMILO: Los honrados no, sólo los *pórnoi*; porque los honrados no piden dinero.
CARIÓN: ¿Y qué es lo que piden?
CRÉMILO: Uno, un buen caballo; otro, unos perros de caza.
CARIÓN: Será porque, como les da vergüenza pedir dinero, disfrazan sus miserias con hermosas palabras.

La misma hostilidad generalizada hacia los muchachos que juegan el papel de erómenoi aparece también en *Eq*. 736-740, donde el Morcillero compara al viejo Demo con «los muchachos que son erómenoi» (no dice «*algunos* muchachos...»); los políticos rivales son, como si dijéramos, erastái rivales de Demo, quien, sin embargo, rechaza a los hombres de bien y se ofrece a «lampareros, cordeleros, zapateros y curtidores». Puede que una actitud de desprecio hacia los erómenoi haya existido siempre en ciertos sectores de la sociedad ateniense, algo que un vaso de figuras negras (B614) nos permite vislumbrar. Una escena de cortejo homosexual (el erómenos ha aceptado un gallo) viene acompañada por las letras *arenmi* e *idoren* (¿o *iaoren*?). Si la interpretación correcta de estas letras es *árrēn eimí*, «Soy un macho», e *idoû árrēn*, «Mira tú, un macho», recuerda el giro, frecuente en el lenguaje de la comedia, en el que un personaje retoma una palabra usada por el personaje que ha hablado previamente anteponiéndole un indignado o desdeñoso *idoû*, por ejemplo *Eq*. 343 s.: –«También yo soy capaz de hablar...» –«Mira tú: ¡hablar!» El comentario «Mira tú, un macho» expresaría, por tanto, la opinión del pintor respecto a los erómenoi de las escenas de cortejo que gustaban a su público.[78] Puede pensarse que un hecho que aparece ocasionalmente en la pintura vascular, como es el de añadir el adjetivo femenino *kalḗ* a un nombre masculino, sea sarcástico, pero algunos de estos casos pueden explicarse como un error del pintor, que sin darse cuenta repetiría una forma femenina usada correctamente en otra inscripción del mismo vaso (R356, R655 y R990), o como una alusión a una mujer representada en la pintura (R385); hay también casos en que encontramos el masculino *kalós* con

78. No obstante, «¡Mira! ¡Un macho!» sería también una interpretación posible; cf. la inscripción «¡Mira! ¡Una golondrina!» en R78 (Kretschmer 231).

nombres femeninos e imágenes de mujeres (R152, R917) y también (R1139) la inscripción «La muchacha es *kalós*» –el pintor, sin prestar atención, completó la inscripción que le resultaba más familiar– sin ninguna imagen.

El caso de Autólico nos ofrece un ejemplo interesante en el que se contrapone un tratamiento romántico y otro cínico de un mismo erómenos. Este Autólico es el joven atleta que aparece en *El banquete* de Jenofonte como el erómenos de Calias y que, invitado a cenar junto con su padre, se describe como recatado, tímido (1.8; 3.13) y poseedor de una belleza que no deja impasible a ninguno de los comensales (1.9-11). Éupolis, en el año 421-420, presentó una comedia titulada *Autólico* en la que el joven y sus padres, Licón y Rodia, eran blanco de las risas y los insultos (su madre Rodia como adúltera promiscua). En la obra se llamaba a Autólico «Eutresio» (fr. 56), que literalmente designa a un habitante de Eutresis, en Arcadia, pero que sugiere también claramente que Autólico se dejaba penetrar con facilidad (*trêma* es un argot para la vagina). No sabemos si el pretendido hecho de que Autólico se prostituyera con Calias era un motivo central de la obra; las relaciones políticas que ligaban a Calias y a Licón, condicionadas además por la adulación pública que se otorgaba a los atletas victoriosos,[79] pudieron tener en este asunto una mayor importancia, pero las pruebas de que disponemos permiten al menos afirmar que la misma aventura homosexual podía verse desde ángulos distintos.

La presunción de que toda sumisión homosexual es mercenaria, y al mismo tiempo un silencio total sobre la posibilidad de que en una relación homosexual afloren actitudes de entrega, coraje y lealtad extremas, se corresponde con otro rasgo característico de la comedia, como es la presunción de que todos los que tienen cargos administrativos se enriquecen a expensas de los demás, y al mismo tiempo el silencio sobre la posibilidad de que esas personas con cargos públicos tengan interés por el bien co-

79. El Autólico del mito era un hábil ladrón y un gran tramposo (Hom. *Od.* XIX 394-398), y fue el héroe de un drama satírico de Eurípides que contenía (fr. 282) una diatriba contra los atletas.

mún, la integridad y el sentido del deber. *Lys.* 487-490, al afirmar que «estamos en guerra por el dinero» y acusar a «Pisandro y los que andan detrás de los cargos públicos» de seguir una política belicista para tener oportunidad de robar fondos públicos, plantea a los espectadores la idea de que existe un tipo de político mejor, e igualmente en el v. 578, donde Lisístrata aboga por librarse de la corrupción política organizada. Pero el tono es distinto en *Aves* 1111: «Si os toca en suerte un carguito y queréis robar un poco...», *Thesm.* 936 s.: «Oh prítanis, te lo pido por la diestra que te gusta tender ahuecada cuando alguien te da dinero...», y *Vesp.* 556 s., donde Filocleón describe a un acusado que dice: «Apiádese de mí, señor, se lo ruego, si es que alguna vez[80] se llevó algo cuando ocupaba un cargo o cuando compraba comida para sus camaradas en campaña». En *Ach.* 594-619, Diceópolis se gana el favor del coro en su disputa con Lámaco gracias a una furibunda denuncia de los comandantes militares y de los enviados diplomáticos, a quienes acusa de escapar de la dura vida en Atenas (vv. 601 y 71 s.) y de estar ansiosos por ocupar un cargo (595) con la perspectiva de una paga elevada (597, 602 y 608); el mismo resentimiento subyace en el retrato de los enviados atenienses que han estado en Persia durante doce años, cobrando una buena paga y viviendo lujosamente (ibíd. 65-90), o en el de los que estuvieron en la corte de un rey de Tracia (134-141). En *Vesp.* 691-696, Bdelicleón intenta de igual modo suscitar el resentimiento contra los jóvenes magistrados que, según afirma, además de sus buenos sueldos se dejan sobornar por los acusados, se reparten el dinero entre ellos y «amañan» los casos, mientras que el viejo jurado espera con ansiedad su miserable paga. En *Nub.* 1196-1200, Fidípides explica a su padre una cuestión de procedimiento legal que tiene como objetivo permitir a los magistrados robar las fianzas de los litigantes. Otros pasajes extienden esta acusación general de falta de honradez a la ciudadanía en su conjunto: cf. *Aves* 115 s., donde Pistetero habla con la Abubilla, que antaño fue un ser humano: «y debiste dinero como

80. La expresión «Si tú mismo te encontraste alguna vez en mi situación, trátame como habrías querido que te trataran» es una fórmula común: cf. *GPM* 271 s.

nosotros, en otro tiempo; y al no pagarlo te alegrabas como nosotros». En cuanto a las actividades de los comandantes militares sobre el terreno, *Nub.* 579 s. da por descontado que una expedición anunciada por ellos «no tiene ningún sentido», y *Paz* 1172-90 se queja de que los comandantes son los primeros en salir huyendo de la batalla pero no se cansan nunca de enredar con las listas de incorporación al servicio militar, de manera que el simple soldado (o sea, el que vive en el campo; las cosas van mejor para el que vive en la ciudad [1185 s.]) nunca sabe dónde va a estar de un día para otro.

El lector que pasa de Platón a la comedia se ve sorprendido no sólo por la constante reducción cómica del eros homosexual a su realidad física más grosera, sino también por el desplazamiento de éste desde el centro a la periferia de la vida sexual ateniense; porque la comedia es fundamentalmente heterosexual. En *Lisístrata* hay, por supuesto, un motivo concreto, ligado al tema mismo de la comedia: el éxito de la huelga sexual de las esposas de los ciudadanos organizada por la heroína estriba en la ausencia de alternativas viables a las relaciones conyugales, de manera que la homosexualidad debe quedar descartada para que la trama de la obra mantenga su coherencia. Lo mismo vale para la prostitución. Además, al haber optado por describir las relaciones conyugales esencialmente en términos de erección del pene, Aristófanes debe pasar por alto también el hecho de que la tensión sexual masculina puede calmarse por medio de la masturbación (mientras que se permite alusiones claras a la masturbación femenina [vv. 105-110 y 158 s.]). Del mismo modo, las oportunidades que se les presentan a las mujeres de tener relaciones con vigorosos esclavos (un motivo que aparece en *Thesm.* 491 s.) deben silenciarse en *Lys.* para que puedan explotarse plenamente las posibilidades cómicas de unas mujeres hambrientas de sexo (vv. 125-139, 215 s. y 706-780), y por otro lado se suprime toda alusión a la masturbación femenina en *Thesm.* 473-501 (cf. *Lys.* 403-423), donde la comicidad centra su foco en las inclinaciones adúlteras de las mujeres. Y es que la intención de Aristófanes no fue nunca ofrecer un estudio sociológico para información de la pos-

teridad.[81] En *Las asambleístas*, la toma del poder por parte de las mujeres, su inmediata asunción de la iniciativa sexual y su imposición de la norma de que las viejas y las feas deben ser satisfechas antes que las jóvenes y las guapas (cf. vv. 611-650, 707-709 y 877-1111) en ningún momento se plantean de forma que susciten en los hombres la idea de que las relaciones homosexuales puedan resultar una alternativa menos exigente. Es fácil, aquí también, encontrar razones dramáticas determinantes.

En las comedias que no tratan sobre mujeres, el elemento sexual del triunfo del héroe es heterosexual: Diceópolis consigue chicas al final de *Los acarnienses*; la presentación de las Treguas a Demo, en *Los caballeros*, se superpone como momento culminante al ofrecimiento de un muchacho que puede doblegarse como una silla plegable; el entusiasmo de Filocleón por las cosas buenas de la vida, en *Las avispas*, lo mueve a raptar a una muchacha; Trigeo, en *La paz*, se casa con Cosecha y ofrece a Fiesta al Consejo; y, en fin, Pistetero en *Las aves* se casa con Soberanía. Para el coro de *Los acarnienses*, el retorno de la paz significa la posibilidad de gozar de las mujeres (*Ach*. 989-999; cf. Trigeo en *Paz* 894-905), no de los muchachos. Sería erróneo afirmar que las relaciones homosexuales nunca fueron el tema central de una comedia, pues sabemos que en el siglo IV Antífanes compuso una llamada *Paiderastḗs* y Dífilo otra titulada *Paiderastaí*, por no mencionar el tratamiento cómico de la leyenda de Ganimedes por parte de Alceo el Cómico, Antífanes y Eubulo o el de la leyenda de Crisipo (cf. p. 295) por parte de Estratis, pero tal afirmación resulta cierta para las comedias conservadas, tanto de Menandro como de Aristófanes. Este hecho nos pone tras la pista de lo que en Atenas podía ser una distinción importante entre ricos y pobres.

Es obvio que una estricta segregación de las mujeres, hijas, pupilas y madres viudas de los ciudadanos atenienses sólo era posible en la medida en que el cabeza de familia podía mantener un número suficiente de esclavos que hicieran todos los recados, se ocuparan de todo el trabajo fuera de casa y cumplieran sus órde-

81. Cf. *AC* 160 s.

nes para el mantenimiento del orden doméstico. Entre los ricos, las oportunidades que se le presentaban a un joven de tener experiencias amorosas con muchachas de su propia clase eran mínimas, y si quería disfrutar del triunfo de una fácil seducción (antes que de la mediocre satisfacción de un amor comprado), debía seducir a un muchacho. En cambio entre los pobres, cuyas mujeres tenían que ir a menudo al mercado y vender sus productos o sus manufacturas (la panadera de *Vesp.* 1389-1414 es sin duda [1396 s.] esposa de ciudadano; cf. *Thesm.* 443-458) o tenían que trabajar en los campos, la segregación no podía ser tan estricta.[82] El campesino pobre pero honrado de la *Electra* de Eurípides, formalmente casado con Electra, no tiene esclavos, y aunque es comprensible su desaprobación cuando encuentra a Electra hablando con dos desconocidos, es algo normal en la vida de una familia como la suya que su esposa tenga que salir sola por agua (vv. 70-76). En *Las asambleístas* de Aristófanes, la muchacha que espera a su novio canta (912-914): «Sola me quedo aquí, porque mi madre se ha ido por ahí». No hay duda de que el pobre tendía a asumir que lo que hacía el rico estaba bien, y los pastores de Theocr. V 86-89 alardean por igual de sus éxitos heterosexuales y homosexuales, pero –por ser precavidos y no dar nada por sentado– es probable que, cuando hay dos tipos de objetos sexuales disponibles, unos del tipo A y otros del tipo B, algunas personas elegirán el tipo A, y es seguro que, cuando sólo hay del tipo B, nadie puede elegir el A. Los personajes principales de la comedia no son pobres, pero tampoco son destacadamente ricos, y la mayoría de los espectadores, cuyos sentimientos y actitudes trataba de reflejar Aristófanes a través de sus personajes y coros, sabrían mejor que los ricos cuáles eran las posibilidades de seducción heterosexual que, a un nivel social relativamente modesto, ofrecían la vida rural o la vida urbana. Además de lo que costaba mantener una estricta segregación y el dispendio que suponía conquistar a la persona deseada mediante estupendos regalos, tener tiempo libre constituía también un requisito fundamental para el cortejo, especialmente si se necesitaban muchos

82. Cf. *GPM* 209-213.

días de paciente ojeo en el gimnasio y muchas conversaciones sobre el arte, la guerra y la vida para despertar la admiración y el interés de un muchacho cuyo instinto sexual no era, por descontado, un factor que contribuyera al enamoramiento. Los personajes que encontramos en Platón pertenecen prácticamente todos a una clase acomodada, algunos de ellos a las familias más ricas y nobles de Atenas, mientras que en la comedia de Aristófanes es un cumplido llamar a alguien *ergátēs*, «trabajador», «currante» (*Ach.* 611); la misma palabra se usa (v. 75) para calificar al pobre labrador de la *Electra* de Eurípides. En *La paz* 632, los campesinos, hombres de buenos sentimientos (v. 603) y sanas costumbres (556), la sal de la tierra, sufridores de la guerra (588-597) y salvadores de la paz (508-511), son «el pueblo *ergátēs*», y el propio Trigeo se jacta de ser «un experto cultivador de las viñas» (190 s.). Un hombre trabajador, aunque sea pobre, puede casarse, porque la condición para ello no es que una muchacha se enamore de él, sino que el padre de ella lo elija (y que no le desagrade tanto a la muchacha como para que ésta busque el apoyo de su madre y desbarate los planes del padre). Pero enamorarse y perseguir el objeto amado es un lujo, pues significa invertir tiempo y esfuerzo, que podía dedicarse a un trabajo rentable, en una actividad que, aunque tenga éxito, no conseguirá nada que alimente o vista al amante. De ahí el sentimiento expresado por Aqueo, fr. 6:

> No hay sitio para el amor de lo bello* en un estómago vacío:
> Afrodita es aborrecible cuando se tiene hambre.

La misma idea fue expresada después de manera más sucinta por Eurípides (fr. 895), y en ella se basa la broma de Menandro *Her.* 15-17. El Gorgias de Menandro (*Dysc.* 341-344) dice que nunca se ha enamorado y que es incapaz de enamorarse, porque los problemas que lo acosan no lo dejan ni respirar, y en Theocr. X, un insensible campesino le pregunta a otro, que va rezagado en el trabajo de la siega y tiene su propio huerto sin escardar (v. 9):

* También podría entenderse «el amor de los (*sc.* muchachos) bellos»: *tôn kalôn érōs. (N. de los T.)*

«¿Qué deseo tiene un *ergátēs* de lo que está lejos de su alcance?». El objeto de su deseo es una muchacha, no un muchacho, pero, puesto que el vocabulario y los síntomas del eros son los mismos en ambos casos, no es difícil ver como el ciudadano ateniense medio, por mucho que estuviera dispuesto a identificarse en el terreno económico con los miembros de las clases superiores,[83] podía también enorgullecerse de no perder el tiempo en amoríos homosexuales como los que mantenían ocupados a los ociosos jóvenes que tenían más dinero del que les convenía.

El 'héroe cómico' de Aristófanes no se enamora; Cosecha y Soberanía no son la meta de los ambiciosos planes de Trigeo y Pistetero, respectivamente, sino un premio inesperado que viene a añadirse a su triunfo político, y por muy apasionado y duradero que sea el eros que podemos esperar que el héroe sienta en adelante hacia su atractiva recompensa, será la consecuencia de las relaciones sexuales con ella, y no su causa.[84] Los jóvenes de la Comedia Nueva, por su parte, sí se enamoran –de hecho, el final feliz de los amores que la fortuna ayuda a triunfar a pesar de toda suerte de adversidades es un motivo constante del género–, pero sólo de jóvenes muchachas, y debemos considerar la posibilidad de que, a finales del siglo IV, los sentimientos del público, receptivo hacia el eros heterosexual y tolerante incluso con sus excesos, comenzaran a correr un velo sobre la homosexualidad. Muchas otras consideraciones contrastan con esta hipótesis; ciertamente, las denuncias explícitas de la prostitución masculina no eran en absoluto desconocidas en la comedia de tiempos de Menandro (cf. pp. 156 s.). Menandro se interesa por las familias y las relaciones intergeneracionales, no por las actividades de unos jóvenes que no se sienten concernidos por el matrimonio y la herencia y que se sitúan fuera del contexto familiar. Es posible observar, sin embargo, como ciertas convenciones e inhibiciones se impo-

83. Cf. *GPM* 34-45.

84. La idea de que una experiencia sexual compartida constituye la base sobre la que se construye la recíproca pasión sexual de la pareja, y no la meta hacia la que tiende una pasión que ya existe en ambos, está ampliamente extendida en sociedades que establecen una segregación entre muchachos y muchachas y ponen en los padres la responsabilidad de concertar los matrimonios.

nen como norma generalizada en diferentes formas artísticas y en diferentes épocas, y no siempre podemos establecer el porqué, el cuándo y el dónde de este fenómeno.[85] En la pintura vascular, por ejemplo, el físico de los sátiros, con excepción de sus rostros, se humaniza a principios del siglo V; en el IV, incluso sus rostros se ven afectados por esta evolución, hasta el punto de que sólo unas orejas equinas y una pequeña cola permiten distinguir un sátiro de un joven humano (RL20, RL56 y RS97). Ya al comienzo mismo de la época clásica, espantosos seres legendarios se vuelven desoladoramente dóciles (cf. pp. 35 s.), sus rostros se hacen indistinguibles del de los seres humanos más atractivos y sólo se les puede identificar por la presencia de atributos estilizados: las Harpías (R774), la Locura furiosa (R902) y las Furias (R932 y RS179). No obstante, en la caricatura y en la farsa de la pintura de vasos tardía no se mitigan los rasgos terroríficos, sino que se exageran, como si se quisiera acentuar la distinción de los géneros. Más vale así, porque los participantes en el triángulo de R898, que deberían estar inflamados de gozosa lujuria, tienen todos la expresión triste y sensiblera con que los pintores de vasos tardíos trataban de reflejar la profundidad espiritual, y esa mezcla de géneros resulta bastante insípida.[86]

Hasta comienzos del siglo V, los pintores elegían a veces representar temas desagradables: un hombre limpiándose el culo (R291), un ataque de diarrea en una fiesta (B120), borrachos vomitando copiosamente (R519); en R265, un joven en cuclillas orina y defeca a la vez en el suelo, y el pintor hizo que su pene colgara a un lado para evitar que tapara nuestra visión de las heces. Vomitar y orinar tienen asociaciones bastante obvias con fiestas en las que se bebe hasta emborracharse, y en concreto orinar tiene también asociaciones anatómicas con el sexo. La defecación, en cambio, nos viene más bien impuesta en relación con la bebida, el baile y el sexo en las pinturas de vasos de figuras negras, como vemos por los siguientes ejemplos: B90, un hombre está re-

85. Incluso los hermas no fálicos comienzan a aparecer a finales del siglo V: cf. Lullies (1931) 46.
86. Cf. *EG* 124.

costado a cada lado de la vasija, masturbándose alegremente, mientras debajo de cada asa un perro defeca (¿un comentario satírico sobre la masturbación?); B330, un participante en un *kômos* defeca; B394 (cf. B346), un sátiro acuclillado defecando y masturbándose; BB8, un *comasta* masturbándose mientras otro defeca; C70, un sátiro tirado por el suelo en una fiesta de borrachos bebe de un odre y defeca; y CP16, una fila de personajes, en la que hay dos danzantes y un sátiro peludo con un pene enorme y colgandero, incluye también un hombre defecando y otro penetrando a una mujer por detrás. Esto no es más que la traducción a términos visuales del lenguaje de los poetas yámbicos arcaicos y de la Comedia Antigua ática, pero este lenguaje dejó de estar de moda en la pintura de vasos bastante antes de que naciera Aristófanes, y por la época en que éste presentó en escena el estreñimiento de Blépiro en *Eccl.* 311-372, el campo de las artes que tenían licencia para representar cualquiera de las actividades corporales que los hombres practican con placer se había visto ya severamente restringido. De temas irremediablemente desagradables, como los cuerpos mutilados o los cadáveres en descomposición, se había prescindido siempre, pero de aquellos que eran no sólo desagradables sino lo bastante impactantes y terroríficos como para poderse integrar en la composición de escenas grandiosas –las horribles Furias de las *Euménides* de Esquilo, la herida de Filoctetes, la agonía de Heracles– se servían los poetas trágicos para crear efectos escénicos de calidad. El modo irregular en que una cierta censura se fue introduciendo en las diferentes artes entre las postrimerías del siglo VI y el final del IV sugiere una multiplicidad de causas, entre las cuales debemos contar la difusión de actitudes consideradas popularmente como filosóficas y la tendencia de las culturas consolidadas a desarrollar cánones de refinamiento que puedan definirse y aplicarse sin demasiado esfuerzo intelectual; la consecuencia de ambos hechos fue una progresiva deshabituación a reconocer abiertamente el verdadero papel que el inevitable elemento físico desempeña en nuestras vidas. El tratamiento de la homosexualidad por los poetas helenísticos, que implantaron un nuevo gusto sensual en la tradición 'romántica' heredada de la poesía anterior, sugiere que la supresión

de asuntos homosexuales en Menandro no debe considerarse por sí misma como prueba suficiente de un cambio de orientación general y significativo en la tolerancia de la opinión pública respecto a tales asuntos.

D. La explotación de la homosexualidad por la filosofía

Preguntarse si Platón respondía como homosexual a los estímulos de la belleza masculina y si lo hacía de manera más intensa que la mayoría de los atenienses de su clase social, entre finales del siglo V y principios del IV, equivale a plantear una cuestión de escaso interés para la historia de la filosofía o la historia de la homosexualidad; la pertinencia de un argumento filosófico, su poder sobre la imaginación, su valor social y moral y su influencia sobre el pensamiento posterior no dependen de la orientación sexual de quien lo propone, y cuando (como en la Atenas clásica) cualquiera es libre de declarar la intensidad de su propia respuesta homosexual, la homosexualidad de un filósofo no representa siquiera un dato biográfico de importancia. Es mucho más útil hacerse la misma pregunta respecto a Sócrates, en la medida en que concierne a la historia de la filosofía, porque, si pudiésemos responder a esa pregunta, sabríamos mucho más de lo que sabemos actualmente respecto a la relación entre, por un lado, el magisterio e influencia de Sócrates y, por otro, el retrato de Sócrates que nos dejaron los dos únicos autores de escritos filosóficos de aquella época cuya obra nos ha llegado íntegra: Platón y Jenofonte. Fuera de una curiosa anotación de Aristóxeno (fr. 55) acerca de que Sócrates tenía una fuerte tendencia heterosexual y que se dejaba llevar por ella (pero «sin injusticia», es decir sin cometer adulterio ni recurrir a la violencia), no poseemos prácticamente ningún testimonio independiente que concierna a la sexualidad de Sócrates (es éste un aspecto de su vida sobre el que *Las nubes* de Aristófanes guardan silencio), y en todo lo que diremos a continuación sobre la relación entre homosexualidad y filosofía socrática, «Sócrates» significa el Sócrates retratado por Platón y Jenofonte. En *Las leyes* de Platón, la última obra escrita

por el filósofo, Sócrates es reemplazado por un Ateniense anónimo y las doctrinas y argumentos propuestos por este personaje serán atribuidos, sin más, a Platón. En el contexto de nuestra investigación, el aspecto más importante de Sócrates lo constituye la manera en que se sirve del *ethos* homosexual de los atenienses como base de su doctrina metafísica y de su método filosófico. La condena (explícita en *Las leyes* y prefigurada en el *Fedro*) de la consumación del deseo homosexual como «contra natura» no es tan importante históricamente como puede parecer a primera vista,[87] puesto que la oposición entre la naturaleza y las leyes y convenciones sociales había sido ya discutida (en términos generales, sin referencia específica a la homosexualidad) antes del nacimiento de Platón,[88] y también porque, al elogiar la capacidad de resistir las tentaciones del placer físico, Platón estaba totalmente de acuerdo con la moral griega tradicional.[89]

Encontramos a Sócrates en un ambiente marcadamente homosexual; algunos de los primeros diálogos de Platón se desarrollan en el gimnasio, los jóvenes amigos de Sócrates están normalmente –por no decir siempre– enamorados de muchachos, y él acepta totalmente este tipo de relaciones: Ctesipo y Clinias en el *Eutidemo*, Hipotales y Lisis en el *Lisis*, la alusión en el *Menón* (70b) al erastés de Menón, Aristipo, las pullas a Glaucón como *erōtikós* en *La república* (474d-475a), y véase también el comentario, en *Parménides* 127b, de que Zenón fue el *paidiká* de Parménides. En su comprensiva charla con el enamorado Hipo-

87. En nuestro tiempo, la cuestión de si las relaciones homosexuales son «contra natura» y, si es así, en qué sentido, ha dado lugar a una cantidad sorprendente de reflexiones y también de pasiones. Puesto que, según lo que yo observo, toda comunidad fomenta aquellos comportamientos que considera conducentes con cierta probabilidad al establecimiento de un tipo de situación deseado por la propia comunidad y se opone a aquellos otros comportamientos que, a su parecer, pueden obstaculizar el desarrollo de tal situación, y dado que la ausencia de cualquier correlación clara entre lo natural y lo deseable me parece de por sí evidente, no puedo por más que manifestar mi escaso entusiasmo por entrar en discusiones sobre el carácter natural o antinatural de la homosexualidad. Cf. también pp. 113 s.
88. Cf. *GPM* 74 s. y 255-257.
89. Cf. *GPM* 175-180 y 208 s.

tales, Sócrates utiliza un lenguaje al que ya estamos habituados (cf. pp. 83 s.) tras leer entre líneas el «discurso del que no está enamorado» atribuido a Lisias en el *Fedro* y el discurso de Pausanias en *El banquete* de Platón. Al oír que Hipotales compone poemas en honor de la familia de Lisis, Sócrates le pregunta (*Lys.* 205d-206a):

> –¿Todavía no has vencido y ya compones y cantas tu propio encomio?
>
> –Es que no es para mí –dijo– para quien compongo y canto.
>
> –Eso es lo que tú te crees –le dije–... porque si llegas a conseguir un *paidiká* de esta categoría, vas a ser tú el que salga favorecido con tus propios discursos y canciones, que serán como un encomio al vencedor, a quien la suerte le ha deparado (*tynchánein*) tal *paidiká*. Pero si se te escapa, cuanto mayores hayan sido los encomios a tu *paidiká*, tanto más ridículo[90] parecerás a los demás por haber sido privado de tales excelencias. Quien es entendido en *tà erōtiká*, querido amigo, no ensalza al erómenos hasta que lo consigue, por temor a lo que pudiera resultar. Además, los muchachos hermosos, cuando alguien los ensalza y alaba, se hinchan de orgullo y arrogancia. ¿No te parece?
>
> –Sí, es cierto –dijo.
>
> –¿Y no es verdad que, cuando más arrogantes son, más difíciles son de atrapar?
>
> –Creo que sí.
>
> –¿Y qué clase de cazador crees tú que sería el que asustase a su presa e hiciese así más difícil atraparla?
>
> –Un mal cazador, evidentemente.

El amigo anónimo que encuentra Sócrates al comienzo del *Protágoras* de Platón le pregunta (309a):

> ¿De dónde vienes, Sócrates? Seguro que de una partida de caza (lit., «de cazar con los perros») en pos de la belleza de Alcibíades, ¿no?

90. Habríamos esperado «tanto más desgraciado serás» o «tanto más digno de lástima serás», pero a un griego le preocupaba mucho la medida en que su éxito o su fracaso afectaba a su posición en la sociedad; cf. *GPM* 226-229 y 235-242.

lo cual, por cierto, no es negado por Sócrates, antes al contrario, si bien la conversación da en seguida un giro inesperado (cf. pp. 238 s.). Cuando en el banquete de Agatón se propone que todos los invitados hagan un discurso de elogio a Eros, Sócrates aplaude la idea en la medida en que «*tà erōtiká* es el único tema que afirmo conocer» (*Smp.* 177d). Compárese con Xen. *Smp.* 8.2: «No podría precisar ningún momento en que yo no esté enamorado de alguien»; en *El banquete* de Platón se le describe como «en permanente disposición amorosa con los jóvenes bellos» (216d), y su reacción en el *Fedro*, al oír que Lisias ha compuesto un discurso en el que invita a un muchacho a ofrecer sus favores a alguien que no es su erastés, es: «¡Ojalá hubiera escrito que tenía que complacer al pobre más que al rico, y al viejo más que al joven, y a todo aquello que me afecta más a mí y a la mayoría de nosotros!» (227c). En *Chrm.* 154b realza su descripción de la belleza de Cármides diciendo: «Lo que yo pueda decir es mal punto de comparación... porque casi todos los jóvenes de esa edad me parecen hermosos. Pero...», y podemos ver la fuerza de ese «pero» cuando Cármides se sienta entre Sócrates y Critias (155c-e):

> Entonces ocurrió, amigo mío, que me encontré sin saber qué hacer, y todo el aplomo que antes sentía y que me hizo pensar que podría hablar fácilmente con él, se desvaneció. Pero cuando Critias le dijo que yo era el hombre que entendía de remedios (*sc.* para el dolor de cabeza), y él me miró a los ojos con mirada indescifrable y se dispuso a preguntarme, y todos los que estaban en la palestra hicieron un círculo alrededor de nosotros, entonces, querido amigo, vislumbré lo que cubría su manto y me sentí arder, y estaba como fuera de mí... Cuando me preguntó si yo conocía el remedio para el dolor de cabeza, a duras penas le pude responder que lo conocía.

Si traducimos esta escena a términos heterosexuales, de manera que el vistazo de Sócrates al interior del manto de Cármides se convierta en una ojeada a los pechos de una joven de extraordinaria belleza en el momento en que se inclina hacia delante despreocupadamente para hacer una pregunta,[91] estare-

91. Cf. Wender 78 s.

mos lo más cerca posible de ver a través de los ojos de los antiguos griegos.[92]

En las palabras de Sócrates que hemos citado –y en todas las citas se ha prescindido de los desarrollos que obligaran al lector a repensar cualquier conclusión prematura que hubiera podido extraer– no hay nada que se aparte del lenguaje y los sentimientos que deseaban y buscaban el orgasmo mediante el contacto físico con hombres más jóvenes. Pero Sócrates no llega hasta el punto de disfrazar la cópula con ropajes metafísicos, sino que, a partir de la experiencia que comparte con sus contemporáneos, extrae conclusiones diferentes, y en lugar de referirse a eros con otros nombres, utiliza el nombre de eros para referirse a muchas otras cosas.[93] Nunca fue difícil en griego utilizar *érōs* y palabras de la misma raíz de manera figurada, cuando su objeto no era una persona; uno puede, por ejemplo, *erân* la victoria, el poder, el dinero, la propia tierra o el regreso al hogar.[94] Sócrates usa *erastḗs* de manera figurada (por ejemplo en *Rep.* 501d), pero a

92. Es bien evidente que, entre aquellos de nosotros cuya orientación es predominante o exclusivamente homosexual, algunos pueden ver ya con suficiente claridad a través de los ojos de los griegos, y en todo caso no les ayudaría imaginar a Cármides como una muchacha. He dado por supuesto que la diferencia de estímulo heterosexual entre la visión del rostro de una mujer y la visión de sus pechos es mayor que la diferencia de estímulo homosexual entre la visión del rostro de un hombre y la visión de su torso. Puede que Platón nos haya querido dar a entender, sin embargo, que Sócrates entrevió los genitales de Cármides, y no su torso.

93. No digo esto porque haya sido incapaz de comprender la doctrina socrática del eros, sino porque no comparto los presupuestos de Sócrates y por tanto rechazo su doctrina en su totalidad. Pero este rechazo no me lleva en absoluto a mirar con cinismo el comportamiento de Sócrates como persona. Aquellos a quienes el excesivo miedo a quedar defraudados en un aspecto particular más que en otros los lleva a sostener con una sonrisa de complicidad que Sócrates sodomizó a Alcibíades pueden resultar tan divertidos sin quererlo como lo es Luciano (*Subasta de vidas* 15) con toda la intención, pero su sentido de la proporción queda abierto a la crítica; porque, incluso si tienen razón, no han descubierto nada sobre Sócrates que merezca una mínima parte de la atención que merecen, por ejemplo, *Chrm.* 161c, 163e y 166c-d, *Smp.* 201c o *Grg.* 472a-b.

94. El fr. 358 de Eurípides, en que se exhorta a unos niños a *erân* a su madre, es deliberadamente atrevido en la expresión, pero es tan obvio que la exhortación no es a tener deseos incestuosos hacia la propia madre, que no hay peligro de que pueda malinterpretarse.

veces asocia este uso figurado con el uso literal, como en *Grg.* 481d, donde se llama a sí mismo «erastés de Alcibíades y de la filosofía» y presenta a su interlocutor Calicles como erastés de «dos (*sc. dêmoi*), el *dêmos* («pueblo, asamblea») ateniense y el (*sc.* Demo, hijo) de Pirilampes» (cf. p. 171); en ese mismo pasaje compara la incapacidad de Calicles para contradecir o frustrar al pueblo ateniense con su incapacidad para oponerse a Demo, y encuentra que la filosofía, a la que se refiere como «mi *paidiká*», es mucho menos ambiciosa e inestable que su *paidiká* humano, Alcibíades (481d-482a). De nuevo, cuando dice (Xen. *Smp.* 8.41) que es un verdadero «erastés, junto con la ciudad, de los hombres buenos por naturaleza que aspiran ambiciosamente a la virtud», Sócrates mezcla el eros personal con el afecto y la admiración generalizados hacia los hombres valientes, inteligentes e íntegros, hasta el punto de que llega a hacernos dudar de si la respuesta sensual a la belleza física forma parte en alguna medida de su propio eros. De hecho, no duda en usar *erastḗs* a propósito de un devoto admirador del saber o de la habilidad de una persona de más edad; así, los miembros de una familia aristocrática de Tesalia son erastái del sofista Gorgias (*Menón* 70b), los «incondicionales» de los sofistas Eutidemo y Dionisodoro son sus erastái (*Euthd.* 276d), y cuando presenta a Hipócrates al eminente Protágoras (*Prt.* 317c-d):

> Entonces yo, sospechando que Protágoras quería exhibirse ante Pródico e Hipias y ufanarse de que habíamos venido como erastái suyos, dije: «¿Por qué no llamamos también a Pródico y a Hipias y a los que están con ellos para que nos escuchen?».

Puede que estos pasajes sean irónicos, en el modo que nos es conocido a través de la presentación literaria de Sócrates (cf. Pl. *Smp.* 216e, y la chanza sobre «procurar» discípulos para los filósofos en Xen. *Smp.* 4.62), pero cuando, en el prólogo de *El banquete* platónico (173b), se describe a un cierto Aristodemo como «erastés de Sócrates más que ningún otro por aquella época», podemos justificadamente tener la sensación de que *erastḗs* se utilizaba con tal libertad dentro del círculo socrático que hacía indis-

tinguible la frontera entre su connotación seria y su connotación irónica, o entre su sentido literal y su sentido figurado. Lo cual es posible únicamente si todos los miembros de ese círculo tenían bien claro que eros no era un deseo de contacto físico, sino un amor por la excelencia moral e intelectual.

La célebre historia narrada por Alcibíades en *El banquete* de Platón (216c-219e) tiene como objetivo aclarar la naturaleza de las relaciones de Sócrates con el joven Alcibíades. Convencido de que su belleza, de la que está muy orgulloso, ha excitado el deseo de Sócrates, e igualmente convencido del valor excepcional de Sócrates, de cuya sabiduría y consejos puede sacar provecho, Alcibíades decide «complacer» (*charízesthai*) a Sócrates (217a). Así pues, va propiciando, con creciente indiscreción, las ocasiones para que Sócrates (cuyo comportamiento espera que siga la conducta normal de los erastái) le pida tener relaciones físicas: despide al criado que lo acompaña cuando encuentra a Sócrates (217a-b), lo invita a luchar (217b-c) y luego a cenar (217c-d), «como un erastés que trama conseguir a su *paidiká*». Finalmente, desesperando de estos métodos poco directos, retiene a Sócrates tras la cena hasta altas horas de la noche, se acuesta en la misma habitación que él y manda fuera a sus esclavos (217d-218b). Entonces (218c-d):

> Me pareció que no debía andarme por las ramas, sino decirle abiertamente lo que pensaba. Así que lo sacudí y le dije:
>
> –Sócrates, ¿estás durmiendo?
>
> –No, en absoluto –dijo él.
>
> –¿Sabes lo que pienso?
>
> –No, ¿qué es?
>
> –En mi opinión –dije yo–, tú eres el único digno de convertirse en mi erastés, y me parece que vacilas en mencionármelo. Yo, en cambio, pienso lo siguiente: considero que es insensato no complacerte en esto y en cualquier otra cosa que necesites de mi patrimonio o de mis amigos. Porque nada es más importante para mí que llegar a ser lo mejor posible, y creo que en esto ninguno puede ayudarme más y mejor que tú. La verdad es que yo me avergonzaría mucho más ante la opinión que tuvieran de mí las personas inteligentes por no complacer a un hombre así, que ante la multitud de insensatos por complacerlo.

Sócrates responde que, si Alcibíades realmente ve en él una «belleza» como la que ha descrito, está haciendo un buen negocio al ofrecerle a cambio su belleza física (218e-219a). Animado al creer que los «dardos» que ha lanzado han «herido» a Sócrates, Alcibíades no se lo piensa dos veces y se mete en la cama con él, cubre con su manto los cuerpos de ambos y se tiende abrazando a Sócrates (219b-c). Sócrates no da muestra alguna de estar excitado, y a la mañana siguiente se separan, quedando Alcibíades mortificado por la ofensa infligida a su belleza (219d), pero a la vez sobrecogido y admirado ante el control que en Sócrates ha ejercido el principio racional sobre los apetitos corporales; esta *kartería*, «fortaleza», es la misma cualidad de la que Sócrates había dado prueba cuando combatió en Potidea, mostrándose siempre sobrio por mucho que bebiera, o yendo descalzo cuando había helado, sin más vestido que el manto que solía llevar en Atenas (219e-220b).

La idea de que hay bellezas invisibles que superan con mucho la belleza visible de los cuerpos se utiliza para crear un efecto dramático al comienzo del *Protágoras* (309b-d):

> –¿Vienes de su casa (*i.e.*, de casa de Alcibíades)? ¿Y cómo se porta el joven contigo?
>
> –Bien, al menos así me lo parece, y especialmente en el día de hoy, que ha dicho muchas cosas en mi favor y me ha apoyado. Y sí, vengo precisamente de su casa. Pero quiero decirte algo sorprendente: aunque él estaba allí, ni siquiera le prestaba atención, y a veces incluso me olvidaba de él.
>
> –¿Y qué cosa tan importante ha pasado para que os afecte así a él y a ti? Porque no creo que te hayas topado con alguien más bello, al menos en esta ciudad.
>
> –Pues sí, y mucho más bello.
>
> –¿Qué dices? ¿Ciudadano o forastero?
>
> –Forastero.
>
> –¿De dónde?
>
> –De Abdera.
>
> –¿Y tan hermoso te pareció ese forastero para que te resultara más hermoso que el hijo de Clinias (*i.e.*, Alcibíades)?
>
> –¿Cómo no va a parecer más bello lo que es más sabio, querido amigo?

> –¿Pero entonces es que te has encontrado con un sabio, Sócrates?
> –El más sabio de nuestro tiempo, sin duda, porque supongo que consideras que el más sabio es Protágoras.

El eros por la sabiduría es para Sócrates más importante y poderoso que el eros por un joven hermoso; también en Xen. *Smp.* 8.12, considera preferible Sócrates estar enamorado de las cualidades morales de una persona que de los atributos de su cuerpo. De aquí no se sigue, en buena lógica, que la cópula homosexual deba ser evitada, a menos que uno crea también que cualquier gasto de energías y emociones en la búsqueda de un fin inferior compromete la capacidad del alma para buscar un fin superior. Sócrates lo cree así, y por tanto se opone a la cópula homosexual, como resulta claro a partir de su conducta con Alcibíades y de un pasaje de *La república* (403b), donde el «recto amor» en la ciudad ideal permite al erastés tocar a su *paidiká* «como a un hijo», pero sin ir más allá. En *El banquete* (184b-185b), Pausanias llegaba a la conclusión de que, cuando se busca la virtud y la sabiduría, es lícito prestarse a cualquier servicio y conceder cualquier favor (cf. pp. 145 s.), principio seguido por el joven Alcibíades en su vano intento de seducir a Sócrates; pero en el *Eutidemo* (282b), el propio Sócrates añade una importante matización:

> No hay nada vergonzoso ni indigno, Clinias, en que uno se convierta con tal propósito (*i.e.,* adquirir sabiduría) en el siervo o incluso en el esclavo tanto de un erastés como de cualquier hombre, y esté dispuesto a prestarle *cualquier* servicio, *siempre que sea un servicio honesto*, por el solo deseo de llegar a ser sabio.

Según Jenofonte (*Mem.* I 2.29 s.), la hostilidad entre Critias y Sócrates nació del incidente siguiente:

> Al darse cuenta en cierta ocasión de que Critias estaba enamorado de Eutidemo y buscaba aprovecharse de él como los que disfrutan de sus cuerpos con los placeres sexuales, trataba de disuadir a Critias diciéndole que era indigno de un hombre libre e impropio de un hombre de bien requerir a su erómenos, a cuyos ojos deseaba parecer muy digno, suplicando como los mendigos y pidiendo que le dé

algo que encima no es bueno. Y como Critias no atendía tales sugerencias ni se dejaba disuadir, cuentan que Sócrates, en presencia de otros muchos y del propio Eutidemo, dijo que le parecía que a Critias le ocurría lo que a los cerdos, porque estaba deseando frotarse contra Eutidemo como se rascan los cerdos contra las piedras.

En otra historia moralizante (Xen. *Smp.* 3.8-14) se nos cuenta que, al oír que Critobulo había besado al hijo de Alcibíades, Sócrates dijo que besar a un joven hermoso podía convertir en esclavo a un hombre libre; a continuación compara un beso con la picadura de una araña venenosa, que puede volver loco a un hombre. El Sócrates de Jenofonte carece de la sensibilidad y delicadeza del Sócrates platónico, pero no hay duda de que tanto el uno como el otro condenan la cópula homosexual.

¿Por qué, entonces, atribuye Sócrates tanta importancia a la combinación de belleza física y cualidades morales (Pl. *Chrm.* 153d, 154e y 158b y *Smp.* 209b), en lugar de decir abiertamente que la belleza física es irrelevante? ¿Por qué habla tan a menudo (cf. pp. 233 s.) como si su propio corazón se desbocara cada vez que contempla a un joven o a un muchacho hermoso?

El Sócrates de Platón cree que las personas, los animales, las cosas, los objetos, las acciones y los sucesos particulares que constituyen nuestra experiencia sensorial, dotados todos de una duración determinada y de una concreta localización en el espacio y todos sujetos al cambio y a la decadencia, nos permiten vislumbrar, bien que de manera vaga y huidiza, un mundo diferente, un mundo de entidades eternas e inmutables, las «formas» o «ideas», accesibles mediante un empleo sistemático de la razón (que progresa hacia un «conocimiento» lógicamente irrefutable) pero imperceptibles para nuestros sentidos (sobre los cuales sólo puede fundarse la «opinión», indefinidamente revisable). La relación entre formas y realidades particulares nunca se define; puede decirse que aquéllas «están presentes en» éstas o que éstas «participan en» aquéllas. La causa última, hacia la cual progresa toda explicación racional, es el Bien mismo; en tanto que forma, es la meta de la razón, y en tanto que Bien, es la meta del deseo. De ahí que percibirlo sea amarlo y desearlo, y que el error nos impida verlo;

razón y deseo convergen en el Bien, y se confunden al aproximarse a él. El eros aparece tratado en *El banquete* como una fuerza que nos arrastra hacia el mundo del ser eterno, cuya causa es el Bien, y en el *Fedro* (245b y 265b) como una «locura» inspirada por divinidades, Afrodita y Eros (de modo bastante similar a como el enamoramiento, una experiencia que nos ocurre sin que haya una intención consciente por nuestra parte, se veía popularmente como un don de los dioses [*vid.* por ejemplo Xen. *Smp.* 8.10 y 8.37]). Según la doctrina expuesta en el *Fedro* (y que aparece en otras obras platónicas, pero no en *El banquete*),[95] el alma de cada persona concreta ha existido siempre, antes de unirse a su cuerpo en el mundo del «Devenir» y una vez ha «percibido» las formas en el mundo del «Ser». La fuerza de mi propio impulso a perseguir el Bien por medio de la filosofía y a perseverar en esa búsqueda a pesar de todas las adversidades y tentaciones, depende menos de las oportunidades ocasionales que se me presentan en el curso de la vida que del lapso de tiempo que ha pasado desde que mi alma estuvo en contacto con el mundo del Ser y de sus vicisitudes entre ese período y su unión con mi cuerpo (*Phdr.* 250e-251a).

De estas creencias metafísicas se deriva un esquema preceptivo de valores de moral sexual. La reacción al estímulo de la belleza física es un paso hacia la Belleza absoluta, que es un aspecto del Bien.[96] «La recta vía hacia *tà erōtiká*», según la describe Diotima (la mujer de Mantinea –real o imaginaria– de la que Sócrates en *El banquete* declara haber aprendido lo que sabe sobre el eros),[97] es la siguiente (*Smp.* 211c-e):

95. Platón no tenía por costumbre conciliar lo que decía en una determinada obra con lo que había dicho en otra obra anterior; es, por tanto, muy escasa la posibilidad de establecer cuándo había cambiado de opinión y cuándo se limitaba a explorar diferentes aspectos del mismo problema recurriendo a imágenes diferentes.

96. Cf. Robin 220-226.

97. Diotima es un genuino nombre griego de mujer (y Diotimo es un nombre de varón muy corriente). Fuera de *El banquete*, no tenemos ningún otro testimonio de la existencia de una mujer de Mantinea experta en cuestiones religiosas llamada Diotima y, en todo caso, es improbable que una persona de esas caracte-

Empezando por estas bellezas (*i.e., las bellezas particulares que percibimos por los sentidos*) y utilizándolas a modo de peldaños, ir ascendiendo continuamente en busca de aquella otra Belleza, pasando de uno a dos, y de dos a todos los cuerpos bellos, y de éstos a las bellas normas de conducta, y de las normas de conducta a los bellos conocimientos, y de estos conocimientos a aquel que no tiene como fin ningún otro conocimiento más que el de la Belleza misma... Si alguna vez llegas a verla, te parecerá que no es comparable ni con el oro ni con los vestidos ni con los jóvenes y adolescentes bellos, ante cuya presencia ahora te quedas extasiado y estás dispuesto, tanto tú como otros muchos, con tal de poder ver a su *paidiká* y estar siempre con él, a no comer ni beber, si eso fuera posible, sino únicamente a contemplarlo y estar en su compañía. ¿Qué debemos imaginar, pues, si le fuera posible a alguno ver la Belleza misma, pura, genuina, sin mezcla, no contaminada por la carne humana ni por el color ni por todas esas banalidades mortales, sino la propia Belleza divina, en la unicidad de su ser?

¿Qué ocurre cuando encuentro a otra persona que combina belleza del cuerpo y belleza del alma en un grado aún más elevado que el erómenos que tengo? La doctrina de Diotima implica que tengo el deber de preferir a Y antes que a X, sea cual sea el precio que tengamos que pagar tanto X como yo, si resulta evidente que Y es un instrumento mejor para la consecución de la iluminación metafísica. La argumentación de Platón es bastante fácil de seguir en tanto que mantengamos el término *érōs* en griego, pero ¿podemos estar seguros de que está hablando del amor? No hay razón para suponer que Platón no tenía experiencia del amor o no comprendía lo que era, pues bien puede ser que hubiera llegado a pensar que el amor hacia otra persona, entendido como un fin más que como un medio, por muy intensamente que lo sintiera, suponía una disfunción o un defecto de su propia

rísticas enseñara a Sócrates una doctrina que contiene elementos que, según Aristóteles, eran específicamente platónicos y no socráticos. No están claras las razones que llevaron a Platón a poner la exposición de su doctrina del eros en boca de una mujer; quizá deseaba que no hubiera duda respecto al carácter desinteresado del elogio de la *paiderastía* contenido en esta exposición, a diferencia del elogio de Pausanias en su discurso.

alma.[98] Ciertamente, Platón percibía la diferencia entre el eros que él elogia y el que habitualmente se considera amor, pues tras haber puesto en boca de Aristófanes el argumento de que eros es la reacción de un individuo hacia «su otra mitad», siendo el reconocimiento de esa «afinidad» una parte esencial de su gozo (*Smp*. 192b),[99] hace que Diotima rechace explícitamente esta idea (205d-e):[100]

> Existe cierta teoría según la cual los que buscan la mitad de sí mismos son los que están enamorados; pero, según mi propia teoría, el eros no es eros de la mitad ni del todo, a menos que resulte ser algo bueno... Pues no es, creo yo, a lo suyo propio a lo que cada cual se aferra, excepto si se identifica lo bueno con lo particular y propio de uno mismo, y lo malo con lo ajeno. Porque, en verdad, lo que los hombres aman no es otra cosa que el bien.

Cuando Sócrates hubo terminado de hablar, Aristófanes «intentó decir algo, puesto que Sócrates se había referido a su discurso» (212c), pero su protesta nunca fue expresada, porque justo en ese momento llegó Alcibíades, borracho, a casa de Agatón. La descripción de la respuesta erótica que aparece en el *Fedro* (251a-c) contiene una mayor tensión dramática que cualquier punto de la exposición de Diotima –estremecimiento, sudor, fiebre, dolor y gozo juntos, incluso temor religioso–, pero esta respuesta sigue siendo el reconocimiento de la presencia en el erómenos de algo distinto al propio erómenos; el fin reside en el mundo del Ser, y por intenso que sea el amor que se genere entre el erastés y el erómenos, cada uno de ellos no es más que un medio para el otro.

A lo largo de *El banquete* y del *Fedro* se da por descontado que el eros que es importante por representar un paso hacia el mun-

98. Cf. Vlastos 27-33.
99. En Pl. *Lys*. 221e-222a se afirma que el eros que una persona experimenta es una respuesta a aquello que le es «semejante»; cf. también *Phdr.* 252c-253c. Pero hay una gran diferencia entre buscar a un individuo concreto que sea complementario de uno (que representa por tanto a la persona «justa») y buscar a alguien que se asemeje a uno hasta el punto de que ambos se asemejen a algo que está a la vez fuera y por encima de ellos.
100. Cf. Dover (1966) 47-50; Den Boer 48 s.

do del Ser es un eros homosexual. En este sentido, el punto de vista de Diotima coincide con el del discurso de Pausanias, y aunque el discurso de Fedro incluye la devoción de Alcestis por Admeto y (con algunas reservas) el amor de Orfeo por Eurídice como ejemplos de conductas inspiradas por Eros (*Smp.* 179b-d), sin embargo hace hincapié en un ejemplo homosexual (Aquiles y Patroclo [179e-180b]), y sus generalizaciones sobre el eros son todas formuladas en términos homosexuales (178c-179a y 180b). La procreación, tal como la explica Diotima, es una expresión del deseo de los cuerpos mortales por alcanzar una especie de inmortalidad, y caracteriza tanto a los seres humanos como a los animales (207a-b); cualquiera, subraya Diotima, preferiría componer poemas inmortales y hacer leyes duraderas antes que limitarse a procrear niños (209c-d), y la generación de un conocimiento racional es la más alta manifestación del deseo humano de inmortalidad. Aquellos hombres que son «de cuerpo fecundo» se enamoran de las mujeres y engendran hijos (208e), pero aquellos que son «de alma fecunda» trascienden esta limitación (209a), y sólo ellos tienen acceso a la «recta vía». Del mismo modo, en el *Fedro*, el hombre cuya alma ha olvidado desde hace tiempo la visión de la Belleza sólo desea «llevar la vida de una bestia de cuatro patas... e ir procreando hijos (*paidosporeîn*)... y no se avergüenza de perseguir un placer contrario a la naturaleza» (250e).[101] El eros heterosexual se pone aquí al mismo nivel que la cópula homosexual, una búsqueda del placer físico que no aporta nada más (sobre «contrario a la naturaleza», cf. pp. 249 s.), y en *El banquete* es algo infrarracional, una expresión del eros que opera en los animales. El eros elogiado en el *Fedro* comienza con una respues-

101. Vlastos 25, n. 76, afirma que la expresión «bestia de cuatro patas» no se refiere en absoluto a la cópula heterosexual, pero no estoy de acuerdo con él (a pesar de *Leyes* 841d, donde, de pasada, se menciona en primer lugar a las concubinas como recipientes de la semilla, y sólo se añade a los hombres al final) cuando sostiene que el término *paidosporeîn*, según lo veía Platón o lo entendían sus lectores, no significa más que la eyaculación de semen. A la vista de los modos de cópula que practicaban los griegos (cf. pp. 158 s.), está bastante claro que la expresión «bestia de cuatro patas» se refiere a un acoplamiento heterosexual, y que lo que Platón quiere decir es que el hombre que tiene una visión borrosa de la Belleza persigue sólo el placer físico.

ta homosexual, pero el «auriga» del alma, que conduce un caballo noble y otro malo, ha de impedir que el caballo malo, al ver a un muchacho hermoso, le haga en el acto proposiciones indecentes (254a). El lenguaje con que se describe la «captura» del erómenos (253c) es altamente erótico: nada más verlo, el auriga experimenta «el cosquilleo y los aguijones del deseo» (253e; cf. Ar. *Thesm.* 133, donde la seductora música de Agatón le produce al Pariente «un cosquilleo debajo mismo de las posaderas»); el erastés va detrás de su erómenos «en los gimnasios y en los demás lugares de encuentro» (255b); el erómenos se siente tan agradecido por la bondad del erastés que lo abraza y lo besa, desea acostarse con él y está dispuesto a no negarle nada (255d-256a), y si su amor por la filosofía es insuficiente, pueden, en un momento de descuido, caer en la tentación (256c-d). Este paso en falso no destruirá ni devaluará su eros, pues el bien que hay en él no queda anulado,[102] pero el erastés y el erómenos que han sabido resistir hasta el fin la tentación son superiores, pues ambos han logrado «esclavizar» la fuente del mal moral que hay en ellos y «liberar» las fuerzas del bien (256b).

Es bastante fácil ver por qué Sócrates debía presentar su doctrina del eros en términos predominantemente homosexuales: en su ambiente, el eros apasionado se experimentaba con mucha mayor frecuencia en una relación homosexual que en una relación heterosexual, y se daba absolutamente por descontado que el contacto estrecho con un joven bello y lleno de admiración y agradecimiento era una tentación prácticamente irresistible. Del mismo modo, también es fácil ver por qué un eros que se abstiene constantemente de toda satisfacción física debe ser homosexual: después de todo, el papel que tenían que cumplir las mujeres era ser inseminadas, mientras que el sentimiento popular idealizaba y aplaudía la castidad de un erómenos y la devoción desinteresada de un erastés. No está tan clara, en cambio, la ra-

102. Cuando Platón habla de la pareja que ha cedido a la tentación diciendo que «se han dado y aceptado las mayores pruebas de fidelidad» (*Phdr.* 256d) no se refiere a su unión sexual, sino al resto de su relación, en la que son semejantes a quienes no han tenido relaciones sexuales.

zón por la que el eros juega un papel tan notable en un sistema metafísico; la explicación más sucinta la encontramos en el *Fedro* (250d), donde se señala que, de entre todas las cosas que son *erastá* (es decir, que hacen surgir el eros), la belleza es la única que puede percibirse directamente por los sentidos, de tal manera que la visión de algo bello nos brinda el medio más eficaz con mucho y más inmediato que tenemos para acceder al mundo del Ser. Pero hay aún otra consideración: la filosofía, tal como la entiende Sócrates, no era el producto de una meditación solitaria, que un orador fascinante (o un gurú) había de transmitir a una masa de discípulos silenciosos, sino un proceso de cooperación que implicaba preguntas y respuestas, críticas recíprocas y mutuo intercambio de intuiciones entre una persona y otra. En *El banquete*, el pasaje culminante del discurso de Diotima presenta la imagen del adulto que «hace nacer» en un joven el conocimiento racional del mundo del Ser (209b), un proceso de «procreación en la belleza» (cf. 206b) cuya contrapartida grosera y material es el engendramiento de progenie por medio de una relación heterosexual (206c). El erastés intenta educar al erómenos (209c; cf. Xen. *Smp*. 8.23), y el «recto *paiderasteîn*» (211b) es educar en la filosofía. Llegados aquí, y contando con que, desde un punto vista metodológico, la cooperación en la discusión y la crítica representa un considerable avance respecto a la lección *ex cathedra*, podemos preguntarnos por qué se pone tanto énfasis en la relación entre un adulto y un joven antes que en la relación entre dos personas de la misma edad y de la misma posición. De hecho, éste es el punto en el que podemos determinar que la conducta sexual de los ciudadanos de clase acomodada en la Atenas de finales del siglo v y principios del iv tuvo una influencia decisiva en la forma en que se hizo efectiva la filosofía socrática; no una influencia en sus postulados básicos –la existencia de un mundo del Ser, la posibilidad de acceder a ese mundo por medio de la razón, su dependencia del Bien–,[103] sino en su tratamiento de la paciente edu-

103. Se trata de postulados, no de conclusiones en cuyo apoyo se aporte nada que, en rigor, podamos llamar pruebas; y Platón deja bastante claro que se trata de postulados, no pretendiendo demostrar lo que no ha demostrado. Cf. p. 41, n. 20.

cación de un joven, cuya belleza suscita en su educador una emoción más intensa y poderosa que cualquier otra cosa en la vida, como la vía más directa para la realización filosófica.[104] Las comparaciones (*Smp.* 211d) y metáforas sexuales (*Rep.* 490b) que tiende a usar Platón cuando habla de la visión de la realidad suprema por parte del alma nos obligan a establecer una analogía entre el éxtasis con que el eros «verdadero» recompensa la perseverancia filosófica y el éxtasis del orgasmo genital, que recompensa la insistencia del cortejo sexual. En la literatura moderna es más probable que encontremos un lenguaje metafísico aplicado al sexo que un lenguaje sexual aplicado a la metafísica; en ambos casos, la analogía viene facilitada por la sensación que se suele tener durante el orgasmo de perder la noción de la propia identidad y ser poseído por una fuerza irresistible. Hablar de Platón en estos términos no significa 'reducir' la metafísica a la fisiología; es simplemente reconocer que, mientras que la tarea del filósofo es identificar los postulados y examinar la validez de los procesos deductivos que en ellos se basan, la del biógrafo es explicar la existencia de tales postulados.

En *Las leyes*, que Platón compuso en sus últimos años de vida, el filósofo no estaba ya de humor para tolerar arreglos como el que se acuerda en el *Fedro* respecto a la pareja que «da un paso en falso». El tema de la homosexualidad en *Las leyes* se aborda primero en 636a-c, donde (a propósito de la temperancia y el autocontrol) el Ateniense declara que el placer de la relación heterosexual «se concede conforme a la naturaleza», mientras que el placer homosexual es «contrario a la naturaleza». Más tarde se introduce el tema de la legislación sexual en su conjunto (835c) con una referencia a la magnitud de los problemas que debe afrontar el legislador para controlar «los deseos más fuertes». La ausencia de una riqueza excesiva impone ciertos límites al liberti-

104. En *Phdr.* 249a, la única especie de alma de la que se dice que «regresa allí de donde partió» antes de diez mil años es la de «aquel que haya filosofado sin engaño o haya sido un *paiderastḗs* con (= en unión de la) filosofía». Es discutible si la conjunción «o» significa aquí «es decir» (cf. T. F. Gould 117 y n. 74), pero incluso si no es así, el carácter escatológico de la *paiderastía* filosófica no deja de ser destacable.

naje (836a), y la comunidad está siempre bajo la rigurosa supervisión de sus magistrados, pero (836a-b):

> En lo que concierne a los *érōtes* por los *paîdes* de sexo masculino y femenino y a los de hombres por mujeres y mujeres por hombres, que han acarreado infinitos conflictos tanto a individuos concretos como a ciudades enteras, ¿cómo puede uno tomar las precauciones necesarias?

Tras una nueva alusión (en la línea de 635e-636a) al mal ejemplo dado por Esparta y Creta (los interlocutores del Ateniense en *Las leyes* son un Espartano y un Cretense; cf. p. 275), el orador aborda específicamente las relaciones homosexuales (836c-e):

> Si alguien, por acomodarse a la naturaleza, restableciera la ley anterior a Layo,[105] diciendo que lo correcto es no unirse sexualmente con hombres y muchachos como si se tratara de mujeres, y adujera en su apoyo el testimonio del comportamiento natural de los animales, mostrando que (*sc.* entre ellos) el macho nunca toca al macho para tales propósitos, porque no está en su naturaleza hacerlo, quizá empleara un argumento convincente.

Nadie podría sostener –continúa el Ateniense– la conveniencia de que las leyes vieran con buenos ojos las relaciones homosexuales, porque éstas no inculcan coraje en el alma del «seducido» ni autocontención en la del «seductor»; éste será censurado por no haber sabido resistir las tentaciones del placer, y aquél por «hacer de mujer» (836d-e). La propuesta del Ateniense es que las sanciones religiosas que ya operan contra el incesto, hasta el punto de que «a la mayoría no les entra ni siquiera el deseo de entablar esas relaciones en absoluto» (838b), deben extenderse a la legislación sexual en general (838e-839b):

> Eso mismo era lo que yo había dicho antes, que tenía a mi disposición un medio para implantar esta ley, la de tener relaciones sexuales con la finalidad natural de engendrar hijos, renunciando a tener-

105. El inventor mítico de la homosexualidad; cf. pp. 295 s.

las con otros hombres, a matar intencionadamente la especie humana, a sembrar en rocas y piedras donde nunca (*sc.* la semilla) podrá arraigar ni tomar su propia y fecunda naturaleza, y renunciando, en fin, a arar el campo de cualquier mujer en la que no querrías que germinase lo que has sembrado. Esta ley... presenta innumerables ventajas. En primer lugar resulta conforme con la naturaleza, hace además que uno evite el frenesí y la locura del amor, los adulterios de cualquier clase y todos los excesos de comida y bebida, y consigue que los maridos amen a sus propias esposas.

Los atletas se abstienen del sexo por conseguir la forma física que les permitirá triunfar en los juegos (839e-840b); ¿no deberemos esperar entonces de nuestros jóvenes –se pregunta el Ateniense– que controlen sus pasiones para conseguir triunfar sobre el placer?[106] La ley debe declarar (840d-e):

Nuestros conciudadanos no deben ser menos que las aves y otros muchos animales nacidos en el seno de grandes bandadas, que hasta la edad de procrear viven célibes, puros y castos[107] de todo apareamiento, y cuando llegan a esa edad se emparejan según su gusto, macho con hembra y hembra con macho, y pasan el resto de sus vidas de un modo santo y justo,[108] manteniendo la solidez de sus primeros compromisos amorosos.

Finalmente, el Ateniense propone dos leyes alternativas sobre «los placeres sexuales y todo lo que tiene que ver con eros» (841e), la primera mucho más rigurosa que la segunda (841d-e):

O bien nadie se atreverá a tener contactos con ninguna persona libre o noble, excepto con su propia esposa, ni a sembrar en las concubinas semillas sacrílegas y bastardas ni en los varones semillas in-

106. Sobre la identificación del yo con la razón, cf. *GPM* 124-126.
107. Muchos de nosotros pueden pensar (como hago yo, entre ellos) que no hay nada que decir a favor del empleo habitual de palabras como «puro», «limpio» o «inocente» para significar «no sexual» o «sexualmente inactivo»; pero este uso no comenzó en Platón, sino que está firmemente arraigado en las creencias y en las prácticas religiosas de los griegos.
108. La fórmula «*hosíōs kaì dikaíōs*» es un lugar común en la oratoria; cf. *GPM* 248.

fecundas y contra natura; o bien rechazaremos todo contacto entre varones y, en el caso de las mujeres, si alguien tuviera relaciones con alguna que no fuera de las que entraron en su hogar con el beneplácito de los dioses y las sagradas nupcias... y no las mantuviera ocultas ante los ojos de todos, hombres y mujeres,[109] entonces lo declararemos legalmente excluido de los honores cívicos y, obrando así, pasaremos por haber legislado correctamente.

El tema de la naturaleza, anticipado ya en el *Fedro* (250e), es patente en todos estos pasajes, como también en 636a-c, y Platón recurre al mundo animal para establecer lo que es natural y lo que no. El argumento es débil, aunque sólo sea porque Platón no sabía prácticamente nada sobre animales (su generalización en *Smp.* 207b afirmando que los animales se sacrifican para proteger y alimentar a sus crías, aunque cierta en el caso de algunas especies, es falsa en el caso de muchas otras). Pero Platón no lo consideraría igual si el ejemplo de los animales lo esgrimieran unos adversarios que quisieran argumentar, por ejemplo, a favor de un individualismo agresivo; desde su punto de vista, el elemento racional diferencia la naturaleza humana de la naturaleza animal, pero, cuando se trata de una actividad irracional como la unión sexual, humanos y animales pueden considerarse al mismo nivel. La principal preocupación de Platón consiste en reducir al mínimo indispensable toda actividad cuyo fin sea el goce físico, para evitar que una actitud indulgente hacia estas actividades pueda estimular y reforzar el elemento irracional y apetitivo del alma. Con esta finalidad, el filósofo está dispuesto a desplegar argumentos de diferentes tipos, incluidos un argumento de prudencia (el fortalecimiento del vínculo conyugal, que contribuye necesariamente a la concordia de la comunidad ideal, y por tanto a su fuerza y estabilidad) y una llamada a la naturaleza que puede quizás aprovechar la idea de que los procesos del mundo no humano obedecen a órdenes emanadas de los dioses. Mientras que pro-

109. En *Las leyes* 841b se considera deseable que nos avergoncemos de nuestra propia actividad sexual, sea o no legítima, y que la ocultemos, para que la inevitable reducción de la actividad sexual que esto conlleva disminuya el poder que ejerce sobre nosotros el deseo sexual.

híbe las relaciones homosexuales porque van más allá de lo que la naturaleza muestra como adecuado en el placer sexual, Platón no expresa una opinión sobre el carácter conforme o contrario a la naturaleza del deseo de entregarse a esos actos prohibidos; ha de suponerse, de acuerdo con la sensibilidad de su tiempo, que vería ese deseo como una indicación de que la parte apetitiva del alma no está suficientemente disciplinada,[110] y diría que una tal alma desea la cópula homosexual sólo como una más entre otras muchas sensaciones placenteras.

La condena de los actos homosexuales como contrarios a la naturaleza estaba destinada a tener una importante repercusión en la historia de la moralidad, pero debe señalarse que el discípulo más ilustre de Platón trató la cuestión con gran prudencia. En la *Ética nicomáquea* (1148b 15-1149a 20), Aristóteles distingue lo que es naturalmente placentero (que divide a su vez en placentero «absolutamente» y placentero «para ciertos géneros de animales y hombres», pero no para otros) de lo que es placentero sin serlo por naturaleza. En esta última categoría incluye: *a*) cosas que son placenteras a causa de «defectos» o «alteraciones» de quienes las encuentran así; *b*) cosas que llegan a ser placenteras por el hábito; y *c*) cosas que las naturalezas depravadas encuentran placenteras. A cada una de estas tres subcategorías le corresponde una «disposición»: *a*) disposiciones «bestiales» (es decir, infrahumanas), ejemplificadas por una mujer que abría el vientre de las preñadas y devoraba los fetos; *b*) disposiciones que son consecuencia de la enfermedad, incluida la locura; *c*) disposiciones que son «morbosas o contraídas por hábitos». Estas últimas incluyen arrancarse los cabellos, comer tierra y (literalmente):

> además, la (*sc.* ¿disposición?) de las relaciones sexuales para hombres; pues éstas se originan (*i.e.*, el placer que se encuentra en tales acciones se origina) unas veces por naturaleza y otras veces por hábito, como en aquellos que desde niños han sido ultrajados (*hybrí-*

110. Sobre la tripartición del alma, aquí y en otros lugares he simplificado quizá demasiado (cf. Guthrie IV 422-425); la idea esencial es que, para Platón, la relajación del control de la razón sobre el alma crea un 'vacío de poder' que la concupiscencia y la avidez se darán prisa en ocupar.

> *zein*). Nadie llamaría incontinentes a aquellos cuya naturaleza es causa (*sc.* de tales comportamientos),[111] como tampoco (*sc.* nadie llamaría así) a las mujeres porque no montan sino que son montadas.[112]

Quizá la repugnancia hacia este tema ha impedido a traductores y comentaristas detenerse a discutir la curiosa expresión «la de las relaciones sexuales para hombres» y los ha llevado a traducirla por «pederastia», «faire l'amour avec les mâles», etc. Si tales traducciones fueran correctas,[113] Aristóteles estaría diciendo que el hecho de someterse al papel pasivo en la relación homosexual cuando se es joven predispone a asumir el papel activo cuando se es adulto. Pero sería extraño que un griego afirmara tal cosa; como también sería extraño para un griego sugerir que el placer que se obtiene en el papel homosexual activo sea algo «morboso» o improbable de experimentar excepto como consecuencia de una habituación involuntaria. Por otra parte, el hecho de que la pasividad sexual de las mujeres se tome como ejemplo de un comportamiento que viene determinado por la naturaleza y al que no puede reprochársele su falta de control sobre el placer corporal, nos indica que Aristóteles está pensando en la valoración moral de la pasividad sexual; y una consideración casi decisiva es que, si asumimos que Aristóteles está hablando aquí únicamente de la homosexualidad pasiva, se entiende mucho mejor el hecho de que los pseudoaristotélicos *Problemas* IV 26 se preocupen exclusivamente por el papel pasivo. El autor pregunta:

> ¿Por qué algunos hombres gozan sometiéndose a la relación sexual,[114] siendo unos activos al mismo tiempo y otros no?

111. La cuestión principal en esta parte de la *Ética* es por qué los hombres son incapaces de abstenerse de hacer lo que creen que está mal.
112. El verbo *opyíein* significa «desposar» en algunos dialectos, pero en el griego ático y helenístico necesitamos traducirlo por un término más realista, aunque no demasiado vulgar.
113. Una traducción como «relaciones sexuales con hombres» sería gramaticalmente correcta; cf. Kühner-Gerth I 427 s.
114. El escritor utiliza la forma pasiva *aphrodisiázesthai*, cuyo sentido es distinto al del activo *aphrodisiázein*. Por cuanto yo conozco, el único pasaje en el que

Explica el autor que el fluido seminal no se forma siempre y necesariamente en el aparato genital, sino que puede segregarse (aunque no en gran cantidad ni bajo presión) en el recto; sea uno u otro, el lugar donde se segrega es la parte cuya fricción origina el goce sexual.

> Aquellos que son afeminados por naturaleza... tienen una constitución contraria a la naturaleza; pues, aun siendo varones, tienen una disposición tal que esa parte de su cuerpo (*i.e.*, el recto) es necesariamente imperfecta. La imperfección supone una destrucción completa[115] o bien una perversión (*sc.* de la naturaleza del individuo). Lo primero, en efecto, no es posible (*sc.* en el tema que estamos considerando), pues (*sc.* si fuera así) el hombre habría sido una mujer. Luego es necesario que haya una desviación y un impulso de la secreción seminal hacia algún otro sitio. Por eso son también insaciables, como las mujeres; pues la secreción es escasa, sale sin violencia y se enfría rápido.

Tras ofrecer esta pintoresca explicación fisiológica, el autor continúa en un lenguaje que recuerda la afirmación elíptica de Aristóteles a la que nos referíamos más arriba:

> Algunos, en cambio, experimentan también esta tendencia por la costumbre. Pues les sucede que, hagan lo que hagan, gozan y eyacu-

aphrodisiázesthai parece tener un sentido activo es *Problemas* IV 27, donde el escritor pregunta por qué la gente que desea *aphrodisiázesthai* se avergüenza de admitirlo, mientras que a nadie le importa admitir que le gusta comer y beber. La respuesta que da, a saber, que el deseo de comer y beber es una necesidad si queremos mantenernos vivos, mientras que «el deseo de relaciones sexuales» es «producto de un exceso», esto es, un deseo de desembarazarse de algo, es bastante extraña, pues cabría haber esperado que utilizara el argumento del parágrafo precedente y dijera que la gente se avergüenza de admitir un defecto; en cambio, si suponemos que el texto está corrupto y que debemos leer la forma activa en vez de la pasiva, de forma que la pregunta sea simplemente por qué la gente encuentra embarazoso admitir que le gusta la actividad sexual, todo queda perfectamente claro. Si el texto está corrupto, la causa del error habrá que buscarla en la preocupación por el papel pasivo del largo parágrafo precedente.

115. No la muerte, sino la pérdida de la forma característica de la especie, en este caso el ser humano de sexo masculino. Robinson y Fluck 41 piensan erróneamente que el autor se refiere aquí a las lesiones del ano provocadas por la penetración.

> lan su semen de ese modo. Su deseo se orienta, por tanto, hacia las actividades en que esto ocurre, y la costumbre llega a ser cada vez más como una naturaleza. Por eso, cuantos se han acostumbrado a ser pasivos en las relaciones sexuales no antes de la pubertad sino en torno a esa edad, como consecuencia del recuerdo que nace en ellos al recibir este trato, y junto con el recuerdo el placer, (*sc.* asumen) por la costumbre (*sc.* esta disposición) como si fueran así por naturaleza y desean someterse (*sc.* en la relación sexual); la mayoría de las veces, sin embargo, la costumbre también se desarrolla en aquellos que tienen (*sc.* esta disposición) por naturaleza. Y si resulta que (*sc.* el hombre en cuestión) es lascivo y blando, todo esto ocurre más rápidamente.

No es difícil comprender el concepto de naturaleza de este autor: un varón que esté constituido físicamente de tal manera que le falte alguna de las características positivas que distinguen al hombre de la mujer y que posea en su lugar una característica positivamente femenina, sufre en su constitución de un defecto contrario a la naturaleza, y un varón que por la costumbre se comporte de una manera típicamente femenina se comporta como si tuviera ese defecto. Nada indica en las discusiones sobre cuestiones sexuales que constituyen el libro IV de los *Problemas*, ni en Aristóteles, ni tampoco en Platón, que una respuesta sexual a la belleza física de un varón joven fuera considerada como un defecto o una imperfección de la naturaleza masculina, independientemente de la opinión que se tuviese sobre el deber de la ley de impedir la satisfacción del deseo suscitado por esa respuesta.

E. Mujeres y homosexualidad

El hecho de que en una sola sección de un capítulo pueda tratarse de la homosexualidad femenina y de la actitud de las mujeres hacia la homosexualidad masculina refleja la escasez de escritoras y artistas de sexo femenino en el mundo griego y el silencio casi total de los escritores y artistas de sexo masculino sobre estos temas.

Las personas enamoradas sienten celos de sus rivales, y las personas que no están enamoradas, pero cuya seguridad depende

de su capacidad de retener el interés sexual de otra persona, tienen igualmente poderosas razones para estar preocupadas y celosas cuando esa seguridad se ve amenazada por una orientación distinta de ese interés sexual. No sabemos si las mujeres griegas tenían una especial animadversión hacia los erómenoi. Es de suponer que las heteras y las aspirantes a heteras sí la tenían, y que en determinados casos el resentimiento, el desprecio y la humillación pudieron dar una dimensión suplementaria a los celos experimentados por una mujer (pongámonos en el lugar de Iónide en Calímaco 11 [cf. p. 111] o imaginemos los sentimientos de cualquiera de las dos muchachas de R62 si vieran los ojos del joven fijos en un muchacho que pasa), pero en general, andar a la caza de erómenoi era algo característico de los años que precedían al matrimonio (*vid.* el epigrama anónimo *HE* 33.5 [cf. p. 112] y Meleagro 84 y 87.5), de manera que, en términos relativos, pocas veces[116] tendrían motivos las esposas para temer que sus maridos establecieran relaciones homosexuales duraderas.[117] No obstante, el hiperbólico elogio que hace Critobulo de su erómenos Clinias (Xen. *Smp.* 4.12-16) lo pronuncia un joven que se acaba de casar (ibíd. 2.3). En Theocr. VII 120 s., donde Simíquidas ruega que el joven Filino, cuyos encantos atormentan a su amigo Arato, sufra en sus carnes el tormento de un amor no correspondido, encontramos una nota de malicia tan insólita como interesante:

116. Cf. p. 107.

117. En Eur. *Medea* 249, Medea, lamentando la triste suerte de las mujeres, dice que, cada vez que un marido siente que está harto de casa, puede irse y recobrar el humor «volviéndose hacia algún *phílos* o hacia alguien de su misma edad». Desde que Wilamowitz condenó este verso, ha sido práctica habitual de los editores secluirlo considerándolo una interpolación de un pudibundo maestro bizantino que quería impedir que sus alumnos albergaran la idea de que un marido podía recobrar el humor teniendo relaciones sexuales con alguien que no fuera su mujer. Esta explicación, aunque irreal, parece confirmada a primera vista por el hecho de que *hḗlika*, «de su misma edad», no se adapta a la estructura métrica del verso; pero el plural *hḗlikas*, conjetura de un filólogo bizantino, sí que se adapta, y con esta ligera corrección podemos mantener el verso. Con «algún *phílos*» (que sería implícitamente más joven, puesto que se distingue de «los de su misma edad»), Medea se refiere a un erómenos.

> Y en verdad que ya está más maduro que una pera (*i.e.*, ha pasado el estadio de erómenos, y ya no te sirve de nada), y las mujeres dicen: «¡Ay, Filino, que pierdes tu preciosa flor!».

En *Hell.* VI 4.37, Jenofonte narra un incidente de índole inusual: Alejandro, tirano de Feras, había reñido con su *paidiká* y lo había encarcelado; su esposa le suplicó que dejase libre al joven, pero Alejandro lo ejecutó, por lo que más tarde su esposa, ofendida, asesinó a Alejandro. Da la impresión de que Alejandro sospechaba una relación amorosa entre su *paidiká* y su esposa, y puede que tuviera razón. Se daba por sentado que los atributos que hacían atractivo a un joven a ojos de los erastái lo hacían no menos atractivo a ojos de las mujeres; Penteo, desdeñoso de Dioniso en Eur. *Bacantes* 453-459, considera que su buen aspecto, su larga melena («llena de deseo») y su piel clara son particularmente cautivadores para las mujeres. Cuando las diosas se enamoran de hombres mortales, como les ocurrió a Afrodita con Adonis, a Aurora con Titono o a Selene con Endimión, se comportan como varones adultos; las pinturas vasculares que representan a Aurora y Titono equiparan a Titono con Ganimedes o con anónimos erómenoi cortejados por hombres, y el retrato de Adonis hecho por Theocr. XV 84-86, lo describe «con el primer bozo que le baja desde las sienes», de forma que semeja a un joven en la edad que algunos erastái encuentran más seductora (cf. Pl. *Prt.* 309a y *Smp.* 181d). Hilas, el erómenos de Heracles, cautiva a las ninfas de las aguas y en las aguas es hundido por ellas (Theocr. XIII 43-54).

Si exceptuamos la referencia genérica de Platón (*Leyes* 636c) a las uniones de «machos con machos y hembras con hembras», que el filósofo considera contra natura, la literatura ática de época clásica se refiere sólo una vez a la homosexualidad femenina:* en *El banquete* platónico (191e), Aristófanes hace descender a las *hetairístriai* de la categoría de seres primordiales que estaban

* En esta primera frase del párrafo no seguimos literalmente el texto original inglés, sino que hacemos una especie de combinación de las traducciones francesa e italiana, que son algo más prolijas respecto al original. *(N. de los T.)*

formados por dos partes de sexo femenino. El término no está atestiguado en ningún otro lugar,* como tampoco su homólogo masculino *hetairistḗs*, aunque Pólux (VI 188) encontrara este último en una fuente ática que no precisa; designa claramente a una mujer que mantiene con otra mujer una relación comparable a una relación masculina de *hetaírēsis* (cf. p. 52), y puede adquirir un matiz peyorativo si lo comparamos con *laikástria*, «mamona» (cf. p. 215), aunque esto no es del todo seguro, dado que Pl. *Euthd.* 297c nos presenta un término *sophístria* como femenino de *sophistḗs* en el sentido de «ingenioso», «con recursos». Tenemos un epigrama helenístico (Asclepíades 7) sobre dos mujeres samias que

> no quieren iniciarse en las (*sc.* ¿prácticas?) de Afrodita según sus reglas, sino que se pasan a otras que no son buenas (*ou kalá*). ¡Señora Cipris, odia a las que huyen de tu lecho!

Resulta llamativa tal hostilidad por parte de un poeta que en otro lugar (37) declara la fuerza de su deseo homosexual; el hecho de que trate de desertora y fugitiva a la mujer que rechaza tener amantes masculinos y que le reproche desobedecer las «reglas» (*nómoi*) de Afrodita, sugiere la posibilidad de que el silencio de la comedia respecto a la homosexualidad femenina sea un reflejo de la inquietud masculina hacia la cuestión. Hay, en efecto, algo así como temas tabú que los poetas cómicos evitaron explotar con propósitos humorísticos: la peste de 430 a. C. es uno, y la menstruación[118] es otro. En Esparta, en cambio, según Plu-

* De la literatura ática clásica, se entiende, porque lo cierto es que el término *hetairístria* aparece documentado en una docena de casos, aunque el más cercano cronológicamente a Platón es el de Luciano, *Diálogos de cortesanas* 5.2, casi seiscientos años posterior, y el resto son en su mayoría léxicos, comentarios y escolios de época tardía y medieval. *(N. de los T.)*

118. Filetas, *HE* 1.5, puede aludir a ello («aquello que un hombre no debe nombrar»); cf. Hopfner 332, y el dicho de Hesíodo (*Trabajos y días* 753 s.) según el cual es peligroso para un hombre lavarse en el agua en la que se ha lavado una mujer. [Hemos de decir que el citado epigrama de Filetas versa sobre una cortesana que, llegada la edad del retiro, ofrenda a Afrodita los utensilios de su oficio: sandalias, peluca, espejo, faja o corpiño y, quizá, un falo artificial, pero nunca

tarco (*Lyc.* 18.9), «las mujeres de buena reputación (*kalàs kaì agathás*)[119] amaban a las doncellas», es decir, tenían una relación femenina equivalente a la relación masculina entre erastés y erómenos. Un plato arcaico de la isla de Tera (CE34*) muestra aparentemente a dos mujeres cortejándose: una pone su mano sobre el rostro de la otra y ambas portan guirnaldas. Las pinturas vasculares en las que dos mujeres se cubren con el mismo manto se relacionan probablemente no con las que presentan a dos hombres cubiertos de manera similar (o tapados en parte por un 'telón de fondo': cf. p. 156), sino con otras escenas en que el número de mujeres puede pasar de dos y no estar éstas mirándose, sino mirando todas en la misma dirección.[120] Un vaso ático de figuras rojas (R207*), excepcional en su género, muestra a una mujer arrodillada que palpa la zona genital de otra mujer.

Encontramos la expresión más intensa de las emociones homosexuales femeninas en la literatura griega en la poesía de Safo, la primera y más famosa de las pocas poetisas griegas. Safo era originaria de la ciudad de Mitilene, en la isla de Lesbos, y su actividad se sitúa en el primer cuarto del siglo VI a. C.; al igual que su no menos famoso contemporáneo y compatriota Alceo, Safo compuso poesía lírica de carácter principalmente monódico. Los testimonios sobre su homosexualidad son fragmentarios en el sentido literal del término: sólo uno de sus poemas se ha conservado completo (citado por un crítico literario de época romana), mientras que el resto está representado por fragmentos de antiguas copias, en los que hallar un verso completo es una rareza, y por breves pasajes, versos sueltos o simples frases citados por escritores posteriores. Se trata también de testimonios precarios y ambiguos: el dialecto lesbio de Safo dio lugar a problemas de transmisión que se reflejan en la corrupción del texto; la comprensión de pasajes cruciales se ve frustrada a menudo por la

una hipotética e inusitada compresa, que sería la única posibilidad si admitiéramos la sugerencia de Dover. *(N. de los T.)*]

119. Sobre el sentido de esta expresión, con frecuencia simplemente «bueno» cuando se aplica a un ciudadano, cf. *GPM* 41-45.

120. Cf. Guarducci, y también Schauenburg (1964).

ausencia, ininteligibilidad o dudosa interpretación de los términos que permitirían resolver los problemas, y aunque los comentaristas de época helenística y romana pudieron basar en última instancia sus afirmaciones de carácter biográfico en algo que a nosotros nos está vedado, como es el acceso a la obra sáfica en su totalidad, aun así no conocemos los procesos de inferencia que están detrás de una afirmación dada, mientras que conocemos bien el *horror vacui* que llevaba a los antiguos biógrafos a presentar simples hipótesis como hechos establecidos.

En el estado actual de nuestras fuentes, los comentarios sobre las relaciones eróticas de Safo con otras mujeres no surgen hasta la época helenística. En la Atenas clásica se produjeron al menos seis comedias con el título de *Safo*, y en una de ellas Dífilo (frs. 69 s.) presentaba a los poetas jónicos Arquíloco e Hiponacte como los erastái de la poetisa. En la obra de Antífanes (fr. 196), Safo proponía acertijos (como la legendaria Cleobulina o como la Esfinge). No sabemos nada de las comedias sobre Safo de Amipsias (fr. 16), Efipo (fr. 24), Anfis (fr. 32) y Timocles (fr. 30), pero el fr. 4 de Epícrates la menciona, junto con algunos poetas menores, como autora de *erōtiká* (es decir, poemas eróticos). Menandro (fr. 258) contaba cómo la poetisa se había enamorado de Faón, el legendario barquero famoso por su belleza (cf. Platón el Cómico fr. 174, y el comentario de Servio a Virgilio, *Eneida* III 279), cómo le había «dado caza» y cómo después, desesperada, se había suicidado.[121] A finales del siglo IV, Hermesianacte se refería (fr. 7.47-50) a Alceo y Anacreonte como erastái que rivalizaban por Safo; Dioscórides 18, que la asocia al eros de los jóvenes en general, la imagina honrada por las Musas, por Himen (el dios del matrimonio) y por Afrodita (en tanto que amante de Adonis, en particular). Aunque existe completa certeza de que ninguno de los autores que hablan del eros de Safo por las de su propio sexo puede datarse antes del período augústeo (Horacio, *Odas* II 13.5; Ovidio, *Tristes* II 365), es muy posible que un fragmento de una biografía (*Pap. Oxirrinco* 1800, fr. 1, col. I, 16 s.) que señala que «algunos la criticaban por ser de costumbres desordenadas (*átak-*

121. Cf. Nagy sobre el tratamiento del mito de Faón por parte de la propia Safo.

tos) y amante de mujeres (*gynaikerástria*)» utilice fuentes que se remontan a comienzos de época helenística. Unas líneas después, en efecto, hay una referencia a Cameleonte (siglo III a. C.), que escribió una monografía sobre Safo, en la que, de pasada, mencionaba (fr. 26) la idea de que Anacreonte, en el fr. 358 (cf. p. 272), expresa su deseo hacia Safo, y basaba el crédito de esta idea[122] aparentemente en la interpretación de una estrofa de estilo sáfico (*PMG* 953) como referida a Anacreonte. El filósofo Clearco (frs. 33 y 41) dijo también alguna cosa sobre Safo, y cierto Calias de Mitilene, que vivió a más tardar a comienzos del siglo III a. C., es conocido igualmente por haber escrito un comentario sobre sus poemas.

En todo caso, no hay duda de que algunos poemas de Safo se dirigen a mujeres en los términos usados por los erastái con sus erómenoi; en la Antigüedad tardía, Máximo de Tiro (XVIII 9) establece un paralelismo entre la relación de la poetisa con muchachas y la relación de Sócrates con jóvenes apuestos, y Temistio (*Or.* XIII 170d) pone juntos a Safo y a Anacreonte por hacer «desmesurados elogios» de sus *paidiká*. Un fragmento recientemente publicado de un comentario (*SLG* S261A) señala que Safo «educaba a las mejores no sólo de sus compatriotas, sino también de las mujeres de Jonia», ofreciendo así una interesante confirmación de la analogía de Máximo. El fragmento continúa diciendo que Safo «gozaba de un favor tan grande entre sus conciudadanos que Calias de Mitilene dijo en [...]», después de lo cual la única pista que tenemos para saber qué dijo Calias no es más que parte del nombre de Afrodita. ¿En qué *educaba* Safo a las muchachas lesbias y jonias? Sin duda ninguna, en aquello en lo que ella misma sobresalía, la poesía y la música, creando así un equivalente femenino en un campo esencialmente masculino. Sería bastante improbable suponer que las muchachas lesbias de buena familia eran enviadas por sus padres a una escuela de educación sexual, pero no plantearía ninguna dificultad pensar en

122. A menos que Ateneo 599d: «y dice que Safo decía...», no sea más que una forma descuidada de decir (cf. 599c): «y dice que algunos dicen que Safo decía...».

una escuela[123] que desarrollara sus habilidades y sus encantos (el encanto está bajo la jurisdicción de Afrodita) para cuando participaran en coros de muchachas durante determinadas fiestas. Si en la generación posterior a Safo hubo otras poetisas en la zona oriental del Egeo, la tradición lesbia las habrá considerado discípulas de Safo; por más que debamos tener en cuenta el escaso valor del testimonio de la *Vida de Apolonio* de Filóstrato –bien poco, sin duda, si no es como indicación de la forma que adoptó la leyenda de Safo en tiempos muy posteriores–, en ella (I 30) se menciona a una mujer panfilia, de nombre Damófila, que había sido «discípula» de Safo y, como la maestra, había tenido a su vez discípulas. Probablemente Calias basara su afirmación acerca del «favor tan grande» del que gozaba Safo en la tradición tal como él la conocía, y no en testimonios que proporcionaran acceso directo a los sentimientos de los habitantes de Lesbos en tiempos de Safo.

Pero volvamos nuestra atención al lenguaje mismo de Safo. En el fr. 16.15, la alegría que experimenta la poetisa al recordar a Anactoria constituye un ejemplo de su generalización inicial: «Yo digo que lo más bello sobre la tierra es lo que una ama (*ératai*)»; Safo declara a Atis (fr. 49) que «me enamoré (*ēráman*) de ti hace ya tiempo», y le reprocha (fr. 131) que le ha dado la espalda y «vuelas hacia Andrómeda». También en el fr. 96 «se acuerda con deseo (*imérōi*) de la dulce Atis»; más adelante aparecen «Afrodita» y «Persuasión», pero en ambos casos el contexto es ininteligible. En el fr. 94, Safo describe su gran pesar al tener que separarse de alguien que es una mujer, como muestra la presencia de pronombres, adjetivos y participios femeninos (vv. 2, 5 y 6 s.), y rememora los momentos en que estaban juntas, perfumadas y ornadas de guirnaldas (accesorios habituales del vino y la fiesta). Los versos 21-23 dicen:

123. La imagen de Safo como «maestra de escuela» se ve actualmente un poco ridícula, lo que se explica como una reacción contra anteriores intentos de minimizar la sensualidad de su poesía, pero lo cierto es que, en el mundo griego, quienes eran capaces de hacer algo no sólo lo hacían, sino que además lo enseñaban.

Y sobre blandos lechos [...]
dabas salida al deseo (*póthon*) [...]

La expresión homérica «cuando hubieron dado salida al deseo de comida y bebida», en el sentido de «cuando hubieron satisfecho su deseo de...», indica que «dar salida» al deseo significa satisfacerlo. ¿Pero deseo de qué? En la citada expresión homérica el verbo suele ir en voz media, es decir, «dar salida en beneficio propio a...», «satisfacer su...», mientras que el fr. 94 de Safo está en voz activa, lo que sugiere que era el deseo de otra persona lo que la destinataria del poema satisfacía. Sin embargo, en otro pasaje de Homero (*Il.* XXIV 227: «cuando hube dado salida a (*sc.* mi) deseo de lamento») se utiliza la voz activa, aunque la forma media habría encajado igualmente en el verso. En todo caso, ya sea el deseo de Safo o el de la destinataria de su poema el que «sobre blandos lechos» fuera satisfecho (mediante contacto físico, según sugiere el sentido común),[124] en el contexto de la desolada despedida de Safo es más lógico pensar que la poetisa debe estar hablando de relaciones que ambas tuvieron, y no de relaciones que la destinataria hubiera tenido con hombres.

Dos poemas bien conservados, los frs. 1 y 31, son de la mayor importancia. En el fr. 1, Safo invoca la ayuda de Afrodita, recor-

124. El fr. 99.5 plantea un problema fascinante, aunque quizá de poca importancia; en él encontramos, en un contexto seriamente dañado, la expresión *olisb*[*o*]*dókois*[ ]. El término, que significa «receptores del *ólisbos*», recuerda el nombre de sátiro *Phlebodókos* (cf. p. 162), «receptor de la vena», es decir, «... del pene». Si, a la vista del *ólisbos* de doble falo representado en R223* (cf. Pomeroy 88), supusiéramos que el *ólisbos* no sólo se usaba, en los períodos arcaico y clásico, para las relaciones homosexuales femeninas, sino que se usaba principalmente para ese propósito, entonces el pasaje adquiriría una obvia relevancia por lo que respecta a la homosexualidad de Safo. Sin embargo, puesto que el *ólisbos* se asociaba sobre todo con la masturbación femenina solitaria, es posible que Safo aluda aquí en tono despectivo a una enemiga que, según ella, no puede encontrar pareja, o bien que recoja una descripción despectiva de ésta hecha por algún otro. [Sobre los problemas de interpretación planteados por el término *olisbódokos*, y, en estrecha relación con ellos, los derivados de la atribución, a Safo o a Alceo, del fragmento, cf. H. Rodríguez Somolinos, *El léxico de los poetas lesbios*, Madrid, 1998, pp. 166 s., que remite a la bibliografía pertinente. *(N. de los T.)*]

dándole una ocasión anterior en la que se aprestó a ayudarla. En aquella ocasión (vv. 14-24):

> Con una sonrisa en tu rostro inmortal,
> preguntabas qué sufro nuevamente, y por qué
> nuevamente te invoco
> y qué anhelo ante todo alcanzar en mi pecho
> enloquecido (*mainólas*): «¿A quién seduzco ahora...
> (*sigue una expresión ininteligible*)... a tu amor (*philótēs*)? Safo,
> ¿quién es injusto contigo?
> Porque si te rehúye, pronto te perseguirá,
> y si no acepta regalos, los dará,
> y si no te ama (*phileîn*), pronto te amará,
> aunque no quiera ella».[125]
> Ven a mí también hoy...

La persecución, la huida, los regalos y el amor son ingredientes familiares. El erastés que se lamenta de que su erómenos «es injusto» (*adikeîn*) con él –es decir, no corresponde a su amor del modo o en la medida en que el erastés desea–[126] se encuentra también en Teognis 1283 («Muchacho, no seas injusto conmigo»). Un aspecto destacable del poema de Safo es la inclusión de su propio nombre, lo que indica que no compone un poema sobre una situación imaginaria o un personaje ficticio.[127] Un segundo

125. En el texto griego, esta frase *kaì ouk ethéloisa*, «aunque no quiera ella», con la forma femenina del participio, es la única indicación en el poema del sexo de la persona por la que se pide la intervención de Afrodita. El metro requiere una secuencia – ∪ ∪ – × (*kaí* y *ouk* se fusionan); por desgracia, «querer» en dialecto lesbio es siempre *thélein*, nunca *ethélein*, y las negaciones bisilábicas *ouchí* y *oukí* no están atestiguadas en este dialecto, que tiene solamente *ou* y *ouk*. De las correcciones propuestas para restablecer la normalidad lingüística, algunas (*vid*. por ejemplo Knox 194, Beattie 183) traen como consecuencia suprimir la única indicación de que la persona deseada es una mujer.
126. Cf. Gentili (1972) 63-66; pero, aunque apliquemos el concepto griego de equilibrio y reciprocidad a las relaciones eróticas, debemos recordar que las palabras que expresan juicios de valor como «injusto» son también instrumentos mediante los cuales tratamos de conseguir que otras personas hagan lo que queremos, sea realmente justo o no (cf. *GPM* 50-56, 181 s. y 217).
127. Cf. Dover (1963b) 201-212, sobre los riesgos de tratar la poesía lírica griega como autobiográfica, y Lefkowitz, sobre el fr. 31.

aspecto, aún más importante, es que el eros del poema asume un marcado nivel de reciprocidad: la otra persona, que ahora rechaza los regalos y huye, no sólo cederá y concederá sus favores, sino que perseguirá a Safo y le ofrecerá ella misma regalos. Se elimina así la distinción habitual entre un *partenaire* dominante y otro dominado, al contrario de lo que habríamos esperado a la vista de los testimonios sobre la homosexualidad masculina griega. En un contexto heterosexual, Teócrito, refiriéndose a los desesperados intentos de la ninfa marina Galatea por despertar el interés sexual del Cíclope, dice (VI 17): «rehúye al que la ama, y al que no la ama lo persigue», y es posible que Safo, al utilizar «perseguir», no haya querido decir más que «tratar de atraer»; pero el verso de Teócrito tiene cierto regusto a proverbio (cf. XI 75: «Ordeña la [*sc.* oveja] que está a tu lado: ¿por qué perseguir al que[128] te huye?»), y puede que originalmente no hubiera tenido ninguna connotación sexual.

El fr. 31 dice así:

Semejante a los dioses me parece
el hombre aquel que frente a ti se sienta[129]
y de cerca cuando hablas dulcemente
te está escuchando
y ríes seductora (*himeróeis, «que mueve a deseo»*). Y juro que eso
me quiebra el corazón dentro del pecho.
Pues es mirarte[130] un poco y ya no atino
a decir nada,
mi lengua queda inerte (?)[131] y enseguida
recorre mi piel toda un leve fuego;

128. En las generalizaciones, la forma masculina vale a la vez para el masculino y el femenino; cf. p. 112.
129. Literalmente, «cualquiera que se sienta»; el modo indicativo descarta la interpretación «cualquiera que (*sc.* en cualquier momento) se sienta» e invita a entender «en tanto que...» o «porque está sentado», que es un sentido posible de «cualquiera» en griego.
130. «Cuando te miro» traduce Page (1955) 19 (cf. ibíd. 29, n. 1, y Devereux [1970] 24), lo que puede sugerirle al lector «Ahora que te miro»; pero cf. *infra*, n. 136.
131. Cf. Devereux (1970) 23 s.

mis ojos no ven nada y mis oídos
zumban y zumban;
el sudor me desborda, y el temblor
me invade toda, y me vuelvo más pálida
que hierba, y falta poco, me parece,
para estar muerta.
Pero todo hay que aguantarlo (*o «todo se ha aguantado»*),
porque [...]
(*la palabra siguiente es ininteligible, y con ella acaba la cita*)

Es muy posible que las ocasiones en que un hombre se sentaba frente a una mujer (presumiblemente joven) y le hablaba fueran más numerosas y variadas en la Lesbos arcaica que en la Atenas clásica. Aunque el objeto de las emociones de Safo sea una novia en el día de su boda, es extremadamente improbable que el poema sea un canto nupcial;[132] pero esto de ningún modo excluye la posibilidad de que Safo esté expresando la emoción que produce en una persona el matrimonio de una muchacha de la que esa persona está enamorada. No está claro si el hombre mencionado al principio del poema es «semejante a los dioses» porque su belleza y su fuerza son sobrehumanas o porque tiene la extraordinaria fortuna de haber despertado el interés sexual de la muchacha, o incluso porque no se queda apocado (como podría esperarse de un simple mortal) ante la belleza de la muchacha.[133] Dado que es precisamente la entonación de las palabras y la risa lo que, al presentarse a una persona celosa revelando una intimidad inesperada entre otras dos personas, actúa como detonante de una tensión emocional intolerable, no creo que «semejante a los dioses» connote aquí imperturbabilidad, y prefiero[134] tomar-

132. Cf. Page (1955) 30-33.

133. Así lo interpreta Marcovich 20 s. y 29; cf. el epigrama anónimo *HE* 13.3 s.: «Si al mirarlo no te consume el fuego del deseo, debes ser un dios o una piedra». Pero en la literatura arcaica y clásica la expresión «semejante a un dios» no connota indiferencia e inmunidad, sino estatura, belleza, majestad, fuerza y exultación.

134. No es fácil excluir la subjetividad en la interpretación de la poesía lírica griega, y debo prevenir al lector de que en mi elección entre diferentes interpretaciones posibles de este poema hay un margen de subjetividad mayor del que habitualmente me permito (siempre que me dé cuenta a tiempo). Cf. n. 136 *infra*.

lo como una indicación del miedo a la pérdida y la desesperación ante la imposibilidad de competir con el hombre. La expresión «me quiebra el corazón», con el verbo en aoristo, conforma un giro muy común en griego, mediante el cual el hablante, para comunicar el hecho de que se halla en un determinado estado emocional, dice que éste le ha sobrevenido un momento antes de hablar.[135] El 'yo' del poema lanza frecuentes y repetidas miradas a la muchacha (de ahí el «es mirarte y...», en el sentido de «cada vez que te miro...»), con la vana esperanza de que sus ojos refuten lo que sus oídos han deducido, pero eso no hace más que confirmar su deducción.[136] Los autores antiguos que citan el poema, Plutarco y Pseudo-Longino, consideran los síntomas físicos que Safo describe tan por extenso como una manifestación de su amor por la muchacha;[137] y sí que lo son, en el sentido de que, si Safo no hubiera estado enamorada de la muchacha, no habría experimentado tales síntomas, pero, tomados en su conjunto, equivalen a una crisis de ansiedad,[138] y el hecho de que la poetisa no sienta hacia su rival masculino una animosidad que podría ex-

135. Cf. Kühner-Gerth I 164.
136. Marcovich interpreta así la secuencia: *a*) «En principio, tu voz y tu risa inflamaron mi corazón de amor por ti»; *b*) «desde entonces, cada vez que te miro desfallezco... (etc.)»; «pues cada vez que...» justifica, desarrollándolo, el hecho comunicado por la expresión «inflamaron mi corazón». Los puntos fuertes de la interpretación de Marcovich (y los débiles de la interpretación de Devereux y de la mía) son: 1) el verbo traducido por «inflamaron» es usado casi con toda seguridad por Alceo (fr. 283.3 s.) para indicar el efecto sobre el corazón de Helena de su deseo por Paris, por más que se use en otros poemas griegos arcaicos para indicar los efectos del miedo; y 2) «cada vez que...» o «todas las veces que...» es ciertamente una traducción correcta, y no estoy muy seguro de que un oyente griego entendiera «cada vez que (*sc.* durante esta situación transitoria) te miro». Siento, no obstante (y evito aquí usar la palabra «pienso») que «y juro que eso...» describe el impacto emocional que sufre la persona que habla cuando oye el tono de voz con que la muchacha habla al hombre, y que «pues es mirarte y...» explica por qué «semejante a los dioses me parece...».
137. Plu. *Amat.* 763A describe la emoción de Safo como algo que ocurre «cuando su amada (*erōménē*) aparece ante ella»; Beattie (1956) 110 s. adopta una lectura distinta del verso 7, que da el sentido de «cuando miro (*sc.* esta situación)» y abre así la posibilidad de que Safo esté enamorada del hombre y celosa de la muchacha.
138. Cf. Devereux (1970) 18 s.

presarse mediante el desprecio, sino la desesperada envidia que siente un mortal hacia un dios, encaja bien con una tendencia homosexual.[139]

La reacción intensa y aparentemente erótica de una mujer ante la belleza de otra no se limita a la poesía de Safo,[140] sino que aparece también en algunos *parthéneia*, «cantos para coros de doncellas», compuestos (por poetas) y ejecutados en diversos festivales de muchas partes del mundo griego. Píndaro, en la primera mitad del siglo v, compuso algunos, de los que tenemos dos fragmentos de cierta extensión y algunos breves restos, pero el género se asocia actualmente sobre todo al poeta espartano Alcmán, de época arcaica,[141] gracias a que han sobrevivido casi setenta versos legibles de uno de sus *parthéneia* y algunos fragmentos de otros, además de interesantes fragmentos provenientes de antiguos comentarios. El fr. 3 dice (vv. 61-81):

> [...] con un deseo que desata los miembros, y su mirada (¿me?) debilita más que el sueño y la muerte; y no sin razón es ella (¿*i.e.* su efecto?) dulce (¿*i.e.* deseable?). Pero Astimelesa nada me responde, sino que, llevando una guirnalda, como una estrella fugaz que atraviesa el reluciente cielo, o una vara de oro o un suave plumón [...] ha pasado entre nosotras con sus finos pies [...] la flexible gracia de los

139. Marcovich 20 considera que la referencia de Devereux (1970) 22 s. al «temor al falo» lleva al absurdo la hipótesis de los celos de Safo; pero hay una gran diferencia entre, por un lado, afirmaciones que son absurdas porque son inconciliables con los hechos y, por otro, hechos que son absurdos pero son objeto de afirmaciones veraces. La experiencia me ha llevado a creer que algunos elementos de la psicodinámica freudiana son verdaderos y que no lo son, en cambio, las opiniones de sentido común que los contradicen. Sobre el tema del «temor al falo» y la «envidia del pene» (cf. Slater 45-49) no estoy en disposición de aportar una opinión personal, pero invito al lector a distinguir entre: *a*) la veracidad o falsedad de una afirmación; *b*) la bondad o maldad del hecho (o la hipotética bondad o maldad de aquello que tiene el aspecto de un hecho) comunicado por esa afirmación; y *c*) la bondad o maldad de las consecuencias de creer esa afirmación. Una afirmación como «los terremotos son frecuentes en Turquía» basta para ilustrar la diferencia entre *a*) y *b*), mientras que la diferencia entre *a*) y *c*) salta a la vista si nos fijamos en los desarrollos recientes de la ingeniería genética.

140. Cf. Diels 352-356.

141. Finales del siglo VII y comienzos del VI; cf. M. L. West (1965) 188-194.

> encantadores (?) bucles de Cíniras, que se asienta en la cabellera de las muchachas. [...] Astimelesa a través del gentío [...] amor del pueblo [...] habiendo ganado el honor (?) [...] en la esperanza de que [...] se acercara y cogiera (¿mi? ¿su?) tierna mano, al punto yo sería su suplicante [...]

Es posible que un coro de muchachas cante versos compuestos desde un punto de vista que no es el suyo, o que refleje en su canto el discurso directo de alguna otra persona, de manera que hay que ser prudentes a la hora de interpretar un pasaje como éste, cuyo contexto se ha perdido. Por desgracia, podemos encontrarnos con mayores problemas cuando conocemos el contexto. La parte conservada del gran *parthéneion* de Alcmán (fr. 1) es continuación de otra parte en la que se narraba un mito y se extraía de él una breve máxima; el coro continúa luego su canto elogiándose a sí mismo y a cierto número de muchachas a las que menciona por su nombre. No es fácil hacer ninguna afirmación sobre la interpretación del poema que sea útil y a la vez no suscite la controversia, y cualquiera que lo lea comprenderá el motivo.[142] El poema está compuesto para un coro de diez muchachas (vv. 98 s.); alude como «mi prima» (*anepsiá*) a una cierta Hagesícora (52 s.), de la que elogia los cabellos (51), la cara (55) y los tobillos (78; el epíteto usado es convencional); elogia también a Ágido (39-49), que es «como el sol», y concluye una serie de nombres con las siguientes palabras (73-77):

> Ni irás (*participio femenino*) donde Enesímbrota y dirás: «tenga yo a Astáfide» y «que me mire Filila» y «Demareta» y «amorosa Viantemis».[143] Es Hagesícora la que me aflige (*teírein*).

El lenguaje es erótico; incluso *teírein*, que a menudo expresa la acción del dolor y el sufrimiento, es usado por Hesíodo (fr. 298)

142. Disponemos de traducciones inglesas en Page (1951) 21 s. y Bowra (1961) 45 s. [En español disponemos de traducciones completas en J. Ferraté (trad.), *Líricos griegos arcaicos*, Barcelona, 2000, pp. 160-167 y en F. R. Adrados (trad.), *Lírica griega arcaica*, Madrid, 1986, pp. 141-158. *(N. de los T.)*]
143. Adopto la puntuación de M. L. West (1965) 199 s.

para indicar el efecto sobre Teseo de su eros por Egle, y en cualquier caso es difícil encontrar en qué otro sentido una muchacha tan alabada por su belleza podría «afligir» a quienes la elogian.

Las muchachas para las que Alcmán compuso este *parthéneion*, ¿pertenecían todas a una misma familia? La respuesta a esta pregunta depende de cómo interpretemos el hecho de que, al cantar juntas, llamen a Hagesícora «mi prima»; entre otras cosas, ignoramos el grado exacto de parentesco indicado por la palabra *anepsiá* en el dialecto de Esparta.[144] Había muchos cultos en los que ciertas funciones estaban reservadas a grupos de la comunidad cuyos miembros eran considerados descendientes de un antepasado cronológicamente más cercano que el antepasado legendario de la comunidad en su conjunto. Pero, dado que era también muy habitual que se especificara el número de integrantes de un coro determinado en cualquier fiesta, la formación de un coro para una ocasión dada entrañaba una selección, pertenecieran o no todos los participantes a la misma unidad familiar. Obviamente, los griegos querían que todo espectáculo representado en una fiesta quedara bien tanto a la vista como al oído, y al seleccionar un coro, el propósito declarado (por más que a menudo se viera frustrado por favores, rencillas e intrigas) sería elegir las personas que combinaran belleza, gracia y habilidad en el más alto grado posible. Este hecho permite establecer una interesante relación entre Safo y Alcmán. Sabemos que en tiempos de Safo había concursos de belleza entre las mujeres de Lesbos, pues Alceo, en su fr. 130.32-35, dice:

> ... allí donde las lesbias van, con rozagantes peplos, a hacer juzgar (*o «tratar de ver juzgada» o bien «tratar de que se tome una decisión sobre»*) su apariencia física (*phyá*), y en torno ruge el divino clamor de las mujeres, el sagrado grito ritual de cada año.

También en Élide había concursos de belleza para mujeres, así como para hombres (Teofrasto fr. 111).[145] ¿Quién juzgaba en estos

144. Cf. Bowra (1961) 47.

145. Pienso que tiene razón Nilsson 1674 al relacionar estos concursos con una selección con fines rituales. En los concursos atenienses de «virilidad» (*euandría*) competían soldados adultos, no jóvenes de bello aspecto.

concursos? Elogiar la belleza de alguien es (nos guste o no) un acto sexual, y por esta razón es improbable que, en una comunidad griega, mujeres que gozaban de la condición de ciudadanas fueran exhibidas para ser juzgadas por hombres y para que se les otorgaran premios en función del grado de excitación sexual que despertaban. Plutarco (*Lyc.* 14.4) encuentra que Esparta es singular también en el hecho de que permite a los jóvenes asistir como espectadores a la representación de los *parthéneia*. Sin embargo, así como las muchachas eran elogiadas por mujeres y por otras muchachas en términos hiperbólicos y desinhibidos, podían disfrutar del consuelo que sus homólogos masculinos recibían con profusión. Es posible, pues, que las relaciones entre las integrantes de un coro femenino o entre maestra y alumnas[146] de música y poesía constituyeran una abierta 'subcultura', o mejor una 'contracultura', en la que mujeres y muchachas recibían de su propio sexo lo que la segregación y la monogamia impedía que recibieran de los hombres.[147] El lenguaje con el que se expresaban estas relaciones no basta para decirnos si Safo, las muchachas de Lesbos y las integrantes de los coros de Alcmán buscaban provocarse mutuamente el orgasmo mediante el contacto físico. El fr. 94 de Safo (*vid.* pp. 261 s.) y Plu. *Lyc.* 18.9 nos dan a entender que era así, y que en el período arcaico la población masculina de Lesbos y de Esparta sabía perfectamente que era así; fuera del círculo socrático sería muy raro que un griego oyera un lenguaje erótico sin suponer que quienes lo empleaban obtenían placer en actividades sexuales cuando se presentaba la ocasión. Si no estoy errado al pensar que en el arte y la literatura áticas la homosexualidad femenina fue, a efectos prácticos, un tema tabú (*vid.* pp. 258 s.), resulta claro que existían dife-

146. A juzgar por la paráfrasis de un antiguo comentarista, parece que el fr. 213 de Safo decía que «Plistódica compartirá con Góngila el título de "compañera de yugo de Gorgo"»; la palabra utilizada (*sýzygos*) se encuentra en poesía tanto con el sentido de «cónyuge» como con el de «camarada». Los nombres de Góngila y Gorgo se encuentran en otros lugares de la poesía de Safo. No sabemos qué indica aquí exactamente la expresión «compañera de yugo», pero sugiere más la existencia de una relación entre los miembros del grupo de Safo que una focalización del grupo en torno a ella.

147. Esta sugerencia se la debo íntegramente a Hallet. Sobre los paralelismos entre los grupos sociales masculinos y femeninos, cf. Merkelbach.

rencias importantes entre unas y otras regiones y según las distintas épocas (este tipo de diferencias se tratará en la sección IV.A). El hecho de que los comentarios desfavorables respecto a la homosexualidad de Safo aparezcan en fecha tardía puede explicarse atendiendo al papel que, en la formación de los criterios morales de época helenística, tuvieron las conductas sociales, morales y culturales (sin olvidar la creciente importancia de preocupaciones de tipo filosófico en la sociedad ateniense culta del siglo IV).[148]

Se impone una consideración más a propósito de esta cuestión. Al hablar de homosexualidad femenina en Grecia he evitado los términos «lesbiana» y «lesbianismo», y ello por una buena razón.[149] En la Antigüedad, la expresión «(mujeres) lesbias» podía connotar iniciativa sexual e impudicia (cf. Ferécrates fr. 149, donde se toma en el sentido de *laikástriai*);[150] Hesiquio (λ 692) define *lesbiázein* como «practicar la felación» (cf. *Suda* λ 306), y cuando Filocleón, en Ar. *Vesp.* 1345 s., dice a la muchacha que se ha traído a casa de una fiesta: «¿Has visto con qué habilidad te he sacado cuando estabas a punto de *lesbiázein* a los invitados?», es evidente que no se refiere a ninguna tendencia homosexual que pudiera tener la muchacha, sino que simplemente traduce la idea de «flirtear con los invitados» a los términos groseros y excesivos adoptados normalmente por la comedia.[151] En el quinto de los *Diálogos de cortesanas* de Luciano (escrito en el siglo II d. C.), encontramos a una mu-

148. Sobre el incremento de las inhibiciones y las convenciones sexuales en los siglos IV y III a. C. cf. p. 228.
149. Cf. Kroll (1924) 2100. Symonds 71 altera los hechos cuando habla del término «lesbiana».
150. Al imaginar que el personaje que habla comenta «con satisfacción» el regalo de mujeres lesbias que ha recibido, Gentili (1973) 126 pasa por alto el sarcasmo contenido en la expresión «¡Valiente regalo!» (cf. Eur. *Cíclope* 551, y Denniston 128).
151. Afirmar, como hace Giangrande 131 s., que el gentilicio «lesbia» implica necesariamente la práctica de la felación con exclusión de cualquier otra práctica sexual es ir un poco más allá de los hechos documentados; algunas referencias de la comedia a un modo de comportamiento «lésbico» fueron interpretadas así por comentaristas tardíos, y estoy seguro de que tenían razón en algunos de esos casos, pero, por sí mismos, los pasajes en cuestión no justifican una interpretación tan limitada (cf. en particular Ar. *Eccl.* 920, con la nota de Ussher *ad loc.*). Tampoco es exacto afirmar (Giangrande 132) que el verbo *cháskein*, «aplicado a mujeres en contextos eróticos, es el *terminus technicus* para indicar el deseo de

jer homosexual muy viril proveniente de Lesbos (tiene la cabeza rapada y lleva peluca), pero su compañera, igualmente homosexual, con ayuda de la cual seduce a una muchacha, procede de Corinto, y si la elección de estas dos ciudades por parte de Luciano tiene algún significado, es sin duda que tanto Lesbos como Corinto (cf. p. 204) eran localidades famosas en cuestiones sexuales. El único texto antiguo en el que hallamos una asociación *prima facie* entre Lesbos y homosexualidad es el fr. 358 de Anacreonte. El poeta canta su deseo por una muchacha que:

> como es de la bella isla de Lesbos, desprecia mi cabellera (*kómē*) porque es blanca y suspira por otra (literalmente «mira boquiabierta o abre la boca en dirección a otra»*: pròs állēn tinà cháskei*).

Dado que *kómē*, «cabellera» es un sustantivo femenino, puede entenderse que esa «otra» se refiera a *kómē*, ya en el sentido de «otra cabellera» (es decir, otro hombre, que tendría el pelo negro por oposición al mío, que es blanco), o, aludiendo al reputado gusto de las lesbias por la felación, «otro tipo de cabellera» (es decir, el pelo púbico de otro hombre, que sería negro por oposición al pelo blanco de mi cabeza).[152] Cabe pensar, sin embargo, que Anacreonte quisiera indicar que la muchacha de su poema tenía un interés homosexual por otra muchacha,[153] sin que eso

---

fellare». Este verbo, en efecto, significa «abrir la boca», y la felación es imposible sin abrir la boca; pero no es esto lo que implica normalmente la expresión «término técnico». En sentido figurado, «*cháskein* a...» o «*cháskein* ante...» indica una admiración obsesiva, un deseo o una expectación de cualquier tipo. [Cf. sin embargo G. Carbone, «Le donne di Lesbo nel lessico svetoniano delle ingiurie (A proposito di Anacr. fr. 13 Gent.)», *QUCC*, 44 (1993) 71-76, que encuentra en el *De blasphemiis* de Suetonio una confirmación de esa consideración de *cháskein* como término técnico para indicar la felación. *(N. de los T.)*]

152. Giangrande 132 pretende ver una antítesis entre «mi cabellera» (de la cabeza) y «mi otra cabellera» (*i.e.*, mi vello púbico), pero la antítesis que encontramos en griego, con el uso del posesivo enfático *emós*, es en realidad entre «*mi* cabellera» y «otra» de otro hombre (cf. Campbell 168).

153. Me sorprendería mucho que M. L. West (1970) 209 tuviera razón al pensar que la muchacha «está enfrascada en una conversación trivial con su amiga», y no sexualmente interesada en un sentido que hace imposible a Anacreonte despertar en ella ningún interés sexual.

signifique admitir que el gentilicio «lesbia» tuviera, en su tiempo o en cualquier otra época de la Antigüedad, una inmediata connotación homosexual.* Mientras pensemos que el mundo se divide en homosexuales y heterosexuales y consideremos que el hecho de consumar un acto homosexual, o incluso de tener un deseo homosexual, supone cruzar de manera irrevocable una frontera que separa lo que es normal, sano, juicioso y natural, es decir, lo bueno, de lo que es anormal, morboso, enfermizo y contra natura, es decir, lo malo, no avanzaremos mucho en la comprensión de la actitud de los griegos respecto a la homosexualidad. Si las mujeres de Lesbos tenían fama (quizá por obra de los humoristas atenienses durante la época de las guerras entre Atenas y Mitilene en el siglo VI) de ser lascivas y sexualmente desinhibidas,[154] es probable que les fuese atribuida la invención de todos los actos sexuales que la fantasiosa búsqueda de una picante variedad en el placer puede imaginar, incluidas prácticas homosexuales, felación, cunnilingus, *ménage à trois*, coito en posiciones insólitas y uso de *ólisboi*.

* Probablemente en tiempo de Anacreonte no, pero sí en «otra época de la Antigüedad», como indica precisamente un texto que el propio Dover ha citado inmediatamente antes de este poema de Anacreonte: el quinto de los *Diálogos de cortesanas* de Luciano. Al comienzo de este diálogo, la cortesana Clonario pregunta a su compañera Leena si es cierto el rumor que ha oído acerca de sus relaciones con la lesbia Megila, que la ama «como un hombre» (*hṓsper ándra*). Leena reconoce que es verdad, pero muestra su vergüenza por lo «anormal» (*allókoton*) de su relación con una mujer que es, según confiesa, «terriblemente varonil» (*deinôs andrikḗ*). Ante esto interviene de nuevo Clonario diciendo (5.2): «No entiendo qué quieres decir, a menos que se trate de una *hetairístria*. Dicen que en Lesbos, en efecto, hay mujeres semejantes, de aspecto viril (*arrenōpoús*), que no quieren hacerlo con hombres (*hyp'andrôn ... autò páschein*) y, en cambio, tienen trato con mujeres (*gynaixì ... plēisiázousas*) como si fueran hombres» (*hṓsper ándras*). *(N. de los T.)*

154. Cuando Dídimo se preguntaba (Séneca, *Epist.* 88.37) «si Safo era una prostituta (*publica*)» no quería decir: «¿Se prostituía con hombres a la vez que amaba, o en vez de amar, a mujeres?», sino: «¿Era una mujer impúdica dispuesta a entregarse a cualquier tipo de prácticas sexuales?».

IV

Evolución histórica

A. Los dorios

Algunas comunidades griegas que hablaban dialectos muy similares creían descender de un antepasado común; los tres agrupamientos más importantes de este tipo fueron los «dorios» (que comprendían, por ejemplo, Esparta, Argos, Corinto y las ciudades de Creta), los «eolios» (Beocia, Lesbos) y los «jonios» (Atenas y la mayor parte de las islas del Egeo y de las ciudades de la costa egea de Asia Menor). Cuando se fundaba una colonia, por lejos que estuviese, ésta pertenecía naturalmente al mismo agrupamiento que su metrópoli; así, por ejemplo, Siracusa era una ciudad doria porque su metrópoli era Corinto. Con todo, estos tres grupos no representan una división exhaustiva del mundo griego, pues regiones importantes, como Fócide, Élide o Arcadia, no eran dorias, eolias ni jonias.

En la actualidad, la idea general más ampliamente aceptada respecto a la homosexualidad griega establece que ésta tuvo su origen en la organización militar de los Estados dorios (de manera que su difusión en el mundo griego sería un efecto de la influencia doria) y que, en el período clásico, un comportamiento abiertamente homosexual era más aceptable en ciertas regiones dorias (sobre todo en Esparta y Creta) que en las que no lo eran. La primera parte de esta generalización no puede ser refutada y puede que incluso sea cierta, si bien los testimonios en que se basa no son tan concluyentes como habitualmente se cree y se afirma. La segunda parte podría ser cierta también, pero ha de enfrentarse a un número significativo de testimonios que la contradicen; la dificultad de evaluar estos testimonios reside, por un lado, en el hecho de que los griegos, como todo el mundo, emi-

tían sus juicios de acuerdo con las emociones que en ellos suscitaban los ejemplos que les venían a la mente en el momento de hablar, y por otro, en la notoria disparidad entre ideas declaradas y comportamiento real.

Esta generalización se basa en gran parte en dos pasajes de *Las leyes* de Platón, una obra cuyo discurso lo sostienen tres personajes: un Ateniense, un Cretense y un Espartano. En 636a-b, respondiendo a la afirmación del Espartano de que la organización militar de las comidas en común y del ejercicio físico contribuye a la *sōphrosýnē*, el Ateniense dice:

> Estos ejercicios gimnásticos y las comidas en común... parecen haber corrompido también una ley antigua y conforme a la naturaleza, a saber, la del placer que tanto las personas como las bestias obtienen de la unión sexual. Y se podría responsabilizar de ello en primer lugar a vuestras ciudades y a todas aquellas otras que tienen una exagerada afición a los gimnasios... Debemos comprender que a la naturaleza femenina y a la masculina, cuando se unen para procrear, ese placer parece concedérseles conforme a lo natural, pero el de machos con machos y hembras con hembras se da contra natura y constituye un desafuero de primer orden motivado por la intemperancia en el placer. Todos echamos en cara a los cretenses que se hayan inventado el mito de Ganimedes...

El tema resulta embarazoso para el Espartano, que desvía la conversación para hacerla recaer en los controles impuestos a la ebriedad en Esparta. Cuando, a su debido tiempo, el Ateniense retoma la discusión en detalle de la legislación sexual (cf. pp. 247 s.), dice (836b):

> En muchos otros aspectos toda Creta y Esparta han venido en nuestra ayuda en un grado suficiente y nada desdeñable cuando establecíamos leyes ajenas al sentir de la mayoría, pero en cuestiones eróticas –estamos solos (*sc.* y por tanto podemos hablar en confianza)– son totalmente opuestas a nosotros.

Hay que decir de inmediato que Platón no era un historiador, ni de oficio ni por temperamento, y aunque fuera su intención su-

gerir que la homosexualidad se originó en Creta y en Esparta y desde allí se extendió por el mundo griego, no estamos obligados a respetar su autoridad; ni Platón ni ningún otro griego del período clásico estaba en disposición de descubrir cómo se había difundido una costumbre dos o tres siglos antes.[1] Es cierto que la creencia de que los cretenses habían inventado la *paiderastía* fue sostenida y expresada por Timeo (F144) no mucho después de la época de Platón, y que Equémenes, un historiador cretense de fecha incierta, afirmaba (F1) que no fue Zeus quien raptó al bello Ganimedes, sino Minos, el legendario rey de Creta. Pero Platón merece ser escuchado cuando indica que, en la época en que redactó *Las leyes*, Esparta y Creta otorgaban a la homosexualidad un grado excepcional de aprobación; por lo que respecta a Creta, su testimonio se ve confirmado por un pasaje de Aristóteles (*Pol.* 1272a 23-26) donde las «relaciones entre varones» en Creta se consideran como una práctica cuyo objetivo es prevenir la sobrepoblación. En esta tesitura, será aconsejable considerar primero los testimonios que apuntan a una variación de la homosexualidad según las regiones durante el período clásico, y sólo entonces (teniendo en cuenta las incertidumbres inherentes a cualquier extrapolación de datos de un período dado a períodos anteriores) teorizar sobre los orígenes del *ethos* homosexual en Grecia.

1. El uso lingüístico

Entre los léxicos de la Antigüedad tardía y de comienzos de la época medieval encontramos las siguientes entradas de interés. Hesiquio κ 4080: «al modo cretense: servirse de un *paidiká*»; λ 224: «laconizar: servirse de un *paidiká*» (cf. *Suda* λ 62); λ 226: «al modo laconio: penetrar; *paiderasteîn*; ofrecerse las mujeres a

1. No existían pruebas documentales de relieve; un conjunto de afirmaciones de poetas arcaicos sobre tradiciones de su tiempo habría constituido una prueba merecedora de consideración, pero no tenemos razones para suponer que hubiera un número suficiente de tales afirmaciones.

los forasteros, porque los laconios guardan a sus mujeres menos (*sc.* que cualquier otro pueblo)»; μ 4735: «*kysolákōn*: Aristarco dice que Clinias era llamado así porque 'laconizaba' con el *kysós*, y llamaban 'laconizar' (*lakōnízein*)[2] a servirse de *paidiká*» (cf. κ 4738: «*kysós*: nalgas o vulva», y cf. Focio *s. v. kysolákōn*); χ 85 Schmidt: «'calcidizar' (*chalkidízein*): se aplica también a los que *paiderasteîn*» (cf. *Suda* χ 42: «calcidizar: *paiderasteîn*, porque entre ellos [*i.e.,* los habitantes de Calcis] se practicaba el eros entre varones»). Un número bastante elevado de estas palabras proviene de la comedia ática, pero, salvo raras excepciones, Hesiquio no cita las fuentes de los términos que, siguiendo a los comentaristas helenísticos, cataloga y explica. *Suda* λ 62 añade «Aristófanes en las segundas *Tesmoforiantes*»[3] a su explicación de «laconizar», y no habría duda, en cualquier caso (incluso aunque no se mencionara el nombre de Aristarco, que comentó algunas comedias de Aristófanes), de que *kysolákōn*, como epíteto de Clinias, el padre de Alcibíades,[4] proviene de una comedia. Como podemos constatar sin esfuerzo tomando pasajes de las obras conservadas de Aristófanes e imaginándolos reducidos a meras frases sin contexto, el sentido de un término cómico dado se presta ampliamente a la discusión. Sería muy fácil deducir de estos testimonios que los atenienses de mediados del período clásico aplicaban el verbo «laconizar» para indicar no sólo (como así hacían) la imitación del modo de vestir y de vivir de los espartanos y la adopción de políticas pro espartanas,[5] sino también la prác-

2. En este capítulo, y por razones puramente prácticas, entenderemos que «laconio» es igual a «espartano» y que «tebano» es prácticamente sinónimo de «beocio», en la medida en que Tebas era el miembro más importante de la confederación beocia.

3. A juzgar por los testimonios que poseemos, esta comedia perdida de Aristófanes no tenía nada en común con la comedia homónima que se ha conservado.

4. Sobre chistes del estilo de «Alcibíades, hijo de Quisolacón» (en realidad una pulla contra Alcibíades, y no contra su padre Clinias), cf. Dover (1964) 36.

5. En Pl. *Grg.* 515e, Calicles se refiere a los atenienses que «laconizaban» llamándolos «los orejas rotas» (cf. *Prt.* 342b-c). El círculo socrático albergaba a algunas personas (en particular Critias) que admiraban a Esparta y estaban dispuestas a traicionar a Atenas, pero no parece que encontremos en Platón a gente que imita-

tica del coito homosexual, así como que tenían razón al pensar que tal conducta era particularmente característica de Esparta; pero ante estas inferencias debemos hacer dos consideraciones importantes. La primera es que, como hemos visto, declarar que alguien estaba dispuesto a someterse a la penetración homosexual era siempre algo injurioso, el tipo de cosa que se dice de un enemigo, y Esparta y Atenas eran enemigos, con sólo unos breves períodos de paz, durante la época de Aristófanes y sus contemporáneos. La segunda es que Focio añade a su explicación de *kysolákōn* «porque fue así como Teseo se sirvió de Helena,[6] según Aristóteles».[7] Si conectamos esta glosa con una afirmación de Hagnón de Tarso (*ap*. Ateneo 602d) según la cual «entre los espartanos... es costumbre unirse a las doncellas antes de sus bodas como se hace con los *paidiká*», parece que Aristóteles mencionaba la idea de que Teseo y Helena (raptada por Teseo cuando era todavía una niña) «inventaron» el coito anal, y puesto que Helena era una heroína espartana, el significado original de «laconizar» en sentido sexual habría sido el de «practicar el coito anal», independientemente del sexo de la persona penetrada. En cuanto al verbo «calcidizar», a juzgar por los testimonios que poseemos, establece una asociación entre la ciudad jonia de Calcis, en Eubea, y la homosexualidad bastante menos ambigua de la que establece «laconizar» con la doria Esparta. Una fuente no mencionada por Ateneo (601e; Ateneo considera que las gentes de Calcis tienen una pasión extraordinaria [*daimoníōs*] por la *paiderastía*, como el Misgolao de Esquines I 41) afirma que el propio Ganimedes era originario de Calcis y había sido raptado por Zeus en los alrededores de esta ciudad; y Plutarco (*Amat*. 761A-B), siguiendo a Aristóteles (fr. 98),[8] cita una canción popular de Calcis que dice así:

---

ra la mugrienta austeridad espartana (Ar. *Aves* 1282 s. se refiere a una «laconomanía», pero sin asociarla con ningún sector de la población en concreto).

6. Se trata de una corrección, probablemente segura, de un nombre que no tiene ningún sentido.

7. No podemos saber con seguridad si se trata del filósofo Aristóteles o de su contemporáneo (?), el historiador Aristóteles de Calcis.

8. Cf. nota anterior.

Muchachos a quienes la suerte adornó de gracias y de nobles padres, no rehuséis a los valientes la entrega de vuestra lozanía; pues, junto con el valor, también Eros que desata los miembros[9] florece en las ciudades[10] de los calcideos.

2. *Las comedias conservadas*

En la escena de reconciliación de la *Lisístrata* de Aristófanes, cuando los representantes de Atenas y de Esparta, que se encuentran en un estado lamentable por la huelga sexual de sus esposas, están impacientes por llegar a un acuerdo, el ateniense dice (1103): «¿Por qué no llamamos a Lisístrata, que es la única que podría reconciliarnos?», y el espartano responde: «¡Sí, por los dos dioses, y si queréis llamamos también a Lisístrato!»; y una vez terminadas las negociaciones, el ateniense dice (1173): «¡Yo lo que quiero es desnudarme ya y labrar el campo!» –una alusión sexual bastante clara, dado el contexto–, y el espartano replica: «¡Y yo lo primero acarrear estiércol!». Antes de extraer la conclusión de que en estos versos se contraponen atenienses heterosexuales y espartanos homosexuales, deberíamos tener en cuenta que Aristófanes habría podido perfectamente poner ambos chistes en boca de un personaje ateniense o de cualquier otra región, puesto que en los vv. 1091 s. el ateniense ha dicho: «Si alguien no hace la paz con nosotros rápidamente, no tendremos más remedio que follarnos a Clístenes», y dado también que, a juzgar por la cerámica (cf. p. 158), el coito anal heterosexual era frecuente en Atenas. Con todo, el segundo chiste tiene una punta adicional si pensamos que los espartanos pasaban por ser los «inventores» de la penetración anal (cf. *supra*).

3. *La ritualización de la homosexualidad en Creta*

Éforo, que escribe a mediados del siglo IV, ofrece un notable relato (F149) del ritual del rapto homosexual en Creta. El erastés

9. *Lysimelḗs*, «que hace que a un hombre le flojeen las rodillas».
10. El plural comprende tanto las colonias de Calcis como la metrópoli.

anunciaba su intención, y la familia y amigos del erómenos no trataban de ocultar al muchacho, pues eso habría sido admitir que no era digno del honor que le ofrecía el erastés. Si creían que el erastés no era digno, impedían el rapto por la fuerza; de lo contrario, oponían una resistencia tibia y medio en broma, que acababa cuando el erastés se llevaba al erómenos a un escondite durante dos meses. Al término de este período, los dos volvían a la ciudad (el erómenos era conocido, durante el tiempo que duraba esta relación, con el nombre de *parastatheís*, «que está junto a...» o «puesto al lado de...») y el erastés entregaba al erómenos valiosos regalos, entre ellos un vestido que testimoniaba desde entonces el éxito del erómenos al haber sido elegido; se convertía en *kleinós*, «famoso», gracias a su *philḗtōr*, «amante». No sabemos hasta qué punto estaba generalizada esta costumbre en las ciudades cretenses; en vano buscamos términos que aludan a este ritual o cualquier otra indicación de su existencia en el corpus de leyes de Gortina, que, como las leyes atenienses, prohibían el estupro (II 2-16) sin distinción del sexo de la víctima, aunque la pena era sólo pecuniaria.[11] Tampoco sabemos, obviamente, la antigüedad que tenía el ritual cretense en época de Éforo. Las convenciones cretenses coincidían con las espartanas (cf. p. 299) en considerar el coraje y los valores morales, no el aspecto físico, como los atributos que atraían al erastés, pero no hay pruebas de la existencia en ninguna otra región doria del procedimiento descrito por Éforo,[12] y sería prudente, por tanto, tratarlo como un desarrollo par-

11. Cf. Willetts 10.

12. Bethe 456 s. encuentra similitudes con el ritual cretense en dos de los *Relatos de amor* de Plutarco: el primero (2 [772E-F]) cuenta cómo Arquias de Corinto, el supuesto fundador de Siracusa en el siglo VIII a. C., trató de raptar a su erómenos Acteón, que por desgracia fue despedazado en la consiguiente lucha entre sus amigos y los de Arquias; el otro (3 [773E-F]) cuenta cómo el gobernador espartano de Óreo, en Eubea, se apoderó de un muchacho y lo mató cuando éste se resistió a ser forzado. La historia de Acteón, sin embargo, proviene de la costumbre habitual de pelearse por un erómenos (cf. pp. 97-101), y la otra historia, incluida en una narración más detallada sobre dos jóvenes espartanos que violaron y mataron a las hijas de su huésped, pretende ilustrar la crueldad de la opresión espartana sobre los extranjeros que estaban bajo su poder. El matrimonio en Esparta estaba ritualizado como un rapto (*harpagḗ*), según Plu. *Lyc.* 15.4,

ticular y localizado, irrelevante para el problema de los orígenes del *ethos* homosexual.

4. Élide y Beocia

El rasgo más llamativo de la crítica de Creta y Esparta que hace el Ateniense de *Las leyes* de Platón es negativo: se trata de la contradicción que presenta no simplemente con lo que algunos pensaban sobre Calcis, sino también con las palabras que pone Platón en boca de Pausanias en *El banquete*; por la misma época, Jenofonte, que conocía bien Esparta y tenía experiencia en comandar tropas venidas de las partes más diversas del mundo griego, concuerda con Pausanias y no con el Ateniense anónimo de *Las leyes*. Pausanias dice (Pl. *Smp.* 182a-b) que el eros homosexual encuentra una aprobación sin reservas en Élide y Beocia –ninguna de estas dos regiones, por cierto, era doria– y un abierto rechazo «en muchas partes de Jonia y en otros lugares», pero que en Atenas y en Esparta la opinión pública sobre esta cuestión es «complicada». En *El banquete* (8.32 s.), Jenofonte muestra a un Sócrates que, refiriéndose explícitamente a Pausanias, admite como hecho cierto la abierta práctica de la homosexualidad en Élide y Beocia («entre ellos es una costumbre normal, mientras que entre nosotros es algo vergonzoso»), y el mismo autor, en *Lac.* 2.12 s., distingue Esparta tanto de Élide y Beocia como, en el extremo opuesto, de los lugares en los que «prohíben totalmente a los erastái hablar con los muchachos». La costumbre espartana, tal como la describe Jenofonte (2.13), es ciertamente «complicada»:

> Si algún hombre que fuera como se debe ser se prendaba del espíritu de un muchacho e intentaba hacer de él un amigo sin tacha y estar en su compañía, éste (*i.e.,* Licurgo, el primer legislador)[13] lo

pero sería absurdo suponer que esta ritualización provenía de una práctica homosexual del tipo cretense, y no al contrario.

13. Los espartanos consideraban a Licurgo como su legislador; pero cuándo vivió y hasta qué punto se remontaban a su tiempo los usos de la Esparta de época clásica, son temas que están en discusión. En todo caso, es significativo que Xen.

> aprobaba y juzgaba este modo de educación el más conveniente; en cambio, tuvo por suma torpeza que alguien se mostrara a las claras deseoso del cuerpo de un muchacho, y así ordenó que en Esparta los erastái se abstuvieran de tener trato sexual con sus *paidiká*, del mismo modo que se abstienen los padres con sus hijos y los hermanos entre sí. No me extraña, sin embargo, que haya quienes no se creen esto, porque en muchas ciudades las leyes no se oponen a quienes desean a muchachos.

Un sistema que fomenta algo llamado *érōs* pero que trata su consumación física lo mismo que el incesto está muy bien como construcción filosófica, tal como encontramos en la pintura del eros ideal en el *Fedro* de Platón, pero es probable que su puesta en práctica produzca una fractura entre lo que se dice y lo que se hace. Más adelante (pp. 285 s.) se examinará si en Esparta se produjo de hecho tal fractura.

En cualquier Estado griego, cuando un erómenos alcanzaba la edad suficiente para servir como soldado (y en Atenas esta condición se alcanzaba a los dieciocho años, aunque entre los dieciocho y los diecinueve los jóvenes sólo podían servir dentro de las fronteras del Ática), erastés y erómenos podían encontrarse librando la misma batalla; en esos casos, el deseo del erastés por sobresalir a los ojos del erómenos era un acicate para su valor (cf. Pl. *Smp.* 178e-179a). Por su parte, si el erómenos respondía al sentimiento del erastés con amor y admiración, también deseaba estar a la altura del ejemplo ofrecido por el erastés, y era esto lo que constituía, a su vez, el acicate para su valor. Como vimos en el caso de Harmodio y Aristogitón (p. 79), que mataron al hermano del tirano ateniense Hipias en 514 a. C. y pasaron a la historia de Atenas como ejemplo supremo de amor por la libertad al precio de la vida,[14] erastés y erómenos podían emprender juntos una empresa que requiriera el mayor heroísmo. Hay

Lac. 14 considere que los espartanos de su tiempo están bastante lejos de lo que Licurgo pretendía.

14. Thuc. VI 54.1 minimiza la importancia política del acto de Harmodio y Aristogitón, presentándolo como la consecuencia casual de una historia de amor, pero no dice nada negativo sobre la propia historia de amor.

toda una serie de anécdotas que ilustran este fenómeno, algunas de ellas de carácter mitológico, por ejemplo la historia que cuenta Neantes de Cízico (F1) acerca de Cratino, un bello joven que, cuando un oráculo exigió un sacrificio humano, se ofreció como víctima, siendo sacrificado junto a su erastés Aristodemo, que igualmente se había ofrecido (es posible que Pl. *Smp.* 179e-180a contribuyera a la creación de esta historia). Pero no podemos rechazar todas las anécdotas de este tipo considerándolas ficciones románticas del período posclásico. Algunas estaban incluidas en una obra sobre el eros escrita por Heraclides Póntico a fines del siglo IV a. C., por ejemplo (fr. 65) la conjura de Caritón y su *paidiká* Melanipo contra Fálaris, tirano de Agrigento, quien, conmovido por el coraje que ambos demostraron al ser sometidos a tortura, los perdonó (cf. la tradición, recordada por Arist. *Ath.* 18.5 s., sobre las terribles torturas que soportó Aristogitón). La historia de Plutarco (*Amat.* 760E-761A) según la cual la alta consideración que tenían los hombres de Calcis por el eros homosexual se originó a partir del coraje y valor que el erómenos de Cleómaco de Farsalo, aliado de los calcideos, había inspirado en su erastés cuando se preparaban para la batalla (en la que Cleómaco perdió la vida), proviene, aunque los nombres de los protagonistas no fueran los mismos, bien del filósofo Aristóteles, bien del historiador Aristóteles de Calcis.

En Élide y en Beocia, el erastés y el erómenos eran colocados uno al lado del otro en la batalla (Xen. *Smp.* 8.32). Esto quiere decir que ambos Estados explotaban un aspecto del *ethos* homosexual con fines militares. No conocemos nada más sobre la organización militar de los eleos, pero el «batallón sagrado» de Tebas, formado en torno al año 378, se componía íntegramente de parejas de amantes homosexuales;[15] este batallón constituía el núcleo del ejército beocio, un ejército formidable durante toda la mitad del siglo IV, hasta que el año 338 en Queronea, donde el rey Filipo II de Macedonia aplastó la oposición griega, cayó hasta el último hombre. Un cierto Pámenes, comandante militar tebano, veía en este tipo de emparejamiento un principio de la or-

15. Sobre la cronología, cf. Dover (1965) 9-15.

ganización militar (Plu. *Amat.* 761B), y era costumbre entre los tebanos que, cuando un erómenos alcanzaba la mayoría de edad, su erastés le obsequiara con una armadura (ibíd.). Cuando cayó Epaminondas en la batalla de Mantinea en 362, Cafisodoro,* el erómenos que tenía entonces, murió a su lado; otro erómenos anterior, Asópico, estaba llamado a convertirse en el más formidable guerrero tebano de su tiempo (ibíd. 761D). La alusión de Jenofonte (*Anab.* VII 4.8) al valor demostrado por Epístenes en una compañía cuyos miembros habían sido seleccionados en función de su belleza (cf. pp. 92 s.) muestra que los tebanos de la década de los 70 del siglo IV no fueron los primeros en explotar el deseo de los hombres de exhibir sus habilidades ante varones jóvenes y apuestos. Da la impresión de que nos encontramos aquí con un proceso histórico en curso de desarrollo y que no se produce en un ámbito dorio. Un erastés espartano y su erómenos podían encontrarse juntos en el campo de batalla, e incluso podía procurarse que fuera así –cuando el general espartano Anaxibio buscó la muerte en combate para expiar su negligencia militar, su *paidiká* se mantuvo junto a él hasta el fin (Xen. *Hell.* IV 8.39)–, pero no formaba parte de la organización militar espartana el hecho de que debieran estar colocados deliberadamente codo con codo (Xen. *Smp.* 8.35).

5. Organización social y militar

Una característica peculiar de las sociedades espartana y cretense era la segregación de los ciudadanos varones, que comían aparte y vivían en barracones (Arist. *Pol.* 1271b 40-1272a 4; Xen. *Lac.* 5.2; Plu. *Lyc.* 12.1), así como (al menos en Esparta: cf. Xen. *Lac.* 6.1;

* A la vista del texto de Plutarco, hemos restituido el orden de los nombres, Cafisodoro y Asópico, que en Dover aparece cambiado, pero manteniendo en su lugar las frases «el erómenos que tenía entonces» y «otro erómenos anterior», porque, aunque el texto plutarqueo no dice nada explícito sobre ello (sólo que Epaminondas «tuvo como amantes» a estos dos), el hecho de que Cafisodoro muriera junto a él en la batalla sugiere que en ese momento era su erómenos. *(N. de los T.)*

Plu. *Lyc.* 15-17) el hecho de que se retiraba a propósito la autoridad a los padres de familia y se transfería a la franja de edad de los ancianos y a aquellos en quienes se delegaba la responsabilidad de las diferentes franjas de edad (niños, adolescentes, jóvenes y adultos). La sociedad espartana en su conjunto estaba permanentemente organizada como un ejército en adiestramiento (cf. Plu. *Lyc.* 24.1). Puesto que, como se ha constatado en la actualidad (por no hablar de Eubulo fr. 120 [pp. 204 s.]), la segregación de varones en ejércitos, barcos o prisiones fomenta el comportamiento homosexual, tenemos aquí un argumento a priori a favor de una difusión excepcional de este tipo de comportamiento en Esparta y en Creta. Sin embargo, el comportamiento de quienes viven en barracones en medio de una ciudad no es igual que el de los componentes de un cuerpo expedicionario en mitad de un desierto, y una de las variables sobre las que pivota la validez de este argumento es la actitud de una sociedad militarizada dada respecto a las mujeres. En Esparta, el valor de un individuo, fuera cual fuese su sexo, dependía de su capacidad para contribuir al mantenimiento del poder espartano sobre una población sometida y frente a otros Estados, lo que significaba que, a juicio de los espartanos, la mejor mujer era la madre más sana de los hijos más sanos. Esta actitud, que afectaba a hombres y mujeres por igual, comportaba para las mujeres una libertad de movimientos y una posibilidad de mostrarse en público mucho mayor de lo normal en el mundo griego (Plu. *Lyc.* 14-15.1; cf. Ar. *Lys.* 79-84); esto incluía el ejercicio físico y la participación en concursos atléticos y musicales, de los que no estaban excluidos los espectadores varones, de manera que la «desvergüenza» de las mujeres espartanas era motivo de crítica en Atenas (Eur. *Andrómaca* 595-601). Al ir creciendo, el joven espartano no se veía simplemente en el dilema de tener que escoger, desde el punto de vista sexual, entre el amor por las mujeres y la lealtad hacia los compañeros de su unidad, sino que podía llegar a tener, de hecho, cuatro tipos de relaciones diferentes: en primer lugar, la lealtad a los varones de su misma edad, con quienes rivalizaba en el reconocimiento de sus virtudes viriles y, por lo que sabemos, podía haber tenido relaciones homosexuales ocasionales con frecuen-

cia; en segundo lugar, la relación mucho más intensa entre erastés y erómenos, como sucedía en otras partes del mundo griego; en tercer lugar, el matrimonio; y en cuarto lugar, si podemos fiarnos del testimonio de Hagnón (p. 278), una relación del tipo erastés-*erōménē* con una muchacha soltera, consumada mediante coito anal.[16] El abierto reconocimiento de este cuarto tipo de relación constituye un elemento en el que Esparta parece haber sido diferente de los demás Estados griegos.

Los miembros de una comunidad cerrada y reservada tienden a negar de manera clara y tajante cualquier acusación de comportamiento reprobable hecha por personas de fuera.[17] Si los espartanos del siglo IV a. C. negaban unánimemente y con firmeza que el contacto físico entre sus erastái y sus erómenoi fuera nunca más allá de un apretón de manos, no sería fácil para alguien de fuera, aun siendo contemporáneo, probar lo contrario, y para nosotros es ciertamente imposible. El secretismo estaba profundamente arraigado en el modo de vida espartano (cf. Thuc. V 68.2); según Plutarco (*Lyc.* 15.8), cuando un joven espartano, que vivía con los de su misma edad, se casaba, debía ocultar cuidadosamente las visitas que hacía a su esposa al caer la noche.[18] No hay duda de que los atenienses, dándoselas de listos, 'sabían' que cualquier espartano estaría dispuesto a ofrecer su trasero a cualquiera que se lo pidiese (Teopompo [F225] dice más o menos lo mismo de los macedonios, añadiendo el escandaloso dato de que lo hacían incluso después de que les hubiera crecido la barba). Actualmente, cualquiera que esté seguro de saber lo que los integrantes de una cultura alejada de la suya 'deben haber hecho' es muy libre de expresar esa convicción, y es natural que estemos tentados de creer que una sociedad como la espartana, capaz de tanta crueldad y perfidia, también era culpable de hipocresía;

16. El término tesalio (por tanto no dorio) para designar al erómenos era *aḯtas* (Theocr. XII 14); Alcmán (fr. 34) empleó *aḯtis* con el sentido de «chica guapa».
17. Cf. la anécdota (Plu. *Lyc.* 15.17 s.) sobre un espartano que aseguraba que nadie en Esparta había cometido jamás adulterio.
18. Esta costumbre puede ser el modelo de las prescripciones de Pl. *Leyes* 841a-e sobre la necesidad de que todas las relaciones sexuales se mantengan en secreto y con pudor.

pero una alianza entre ignorancia y parcialidad es una base muy pobre para fundar hipótesis históricas.

La épica homérica está compuesta en una lengua que, a pesar de su amalgama considerablemente artificial, es básicamente jónica por su fonética y, en gran medida, también por su morfología; y de todas las localidades que pretendían ser la cuna de Homero, la pretensión más antigua y con más razones de peso es la de la isla jonia de Quíos. La épica narra sucesos que se creía que habían ocurrido en lo que podríamos llamar 'el siglo XII a. C.', y el mundo griego que nos presenta –un mundo que, al igual que la lengua épica, constituye una amalgama– contiene elementos culturales, tecnológicos y políticos que deben de sobrevivir en la tradición (presumiblemente una tradición de poesía narrativa) desde los siglos XIV y XIII a. C. Dado que la homosexualidad no aparece abiertamente en ningún lugar de estos poemas, ni incluida en las partes tradicionales ni añadida por la cultura jónica que produjo los poemas tal como hoy los conocemos (cf. pp. 290 s.), parece bastante razonable que no se busque el origen de la homosexualidad griega en la Edad del Bronce ni en Jonia,[19] y que la hipótesis de un origen dorio se imponga por sí misma, en la medida en que los dorios se instalaron en la región meridional de la Grecia continental a finales de la Edad del Bronce y forzaron una migración a gran escala de pueblos grecoparlantes, en particular los jonios, hacia el este, al otro lado del Egeo. Pero esta hipótesis plantea al menos una cuestión: si los dorios no se distinguían ya por su abierta práctica de relaciones homosexuales cuando llegaron por primera vez al sur de Grecia –en otras palabras, si esta práctica comenzó en un momento posterior al establecimiento del modelo de distribución étnica que nos es familiar en época arcaica–, lo mismo podría haberse originado en una región no doria que en una doria. Así las cosas, el hecho de que nos decantemos por la hipótesis del origen dorio se basa únicamente en la

19. *Es posible, como sugiere Lesky 81, que las alusiones a la homosexualidad fueran suprimidas en la epopeya homérica por razones de decencia; cf. p. 281, a propósito de Pl.* Smp. *182a-b.*

relación que existe entre organización militar y homosexualidad, y la secuencia cronológica de la guerra de Troya, la invasión doria y la composición de la *Ilíada* deja de tener importancia específica alguna en la historia de la homosexualidad.

Quizá sea más útil examinar el orden en que aparecen las pruebas directas de la existencia de homosexualidad en diferentes épocas y lugares durante el período arcaico. Los grafitos de Tera, una colonia de Esparta, pueden remontarse perfectamente al siglo VII a. C., pero la escasez de testimonios relevantes deja amplio margen a las discrepancias respecto a su datación,[20] y, si tengo razón en interpretarlos como de carácter esencialmente frívolo (pp. 187 s.), quienes declaran o proclaman que X sodomizó a Y no nos ayudan en absoluto a datar el surgimiento de una homosexualidad socialmente aceptada entre los dorios o entre cualquier otro pueblo. No hay elementos homosexuales discernibles en la poesía yámbica y elegíaca que floreció a mediados del siglo VII y que conocemos a través de fragmentos y citas de los poetas jónicos Calino y Arquíloco y del espartano Tirteo; la ausencia (hasta ahora) de homosexualidad en Arquíloco puede ser significativa, puesto que es un poeta notablemente desinhibido en sus descripciones del comportamiento heterosexual, lo mismo que la ausencia en la literatura erótica posterior (por ejemplo en Plu. *Amat.*) de cualquier referencia a Tirteo en relación con el eros homosexual entre los espartanos, para los cuales y sobre los cuales compuso este poeta.[21] Sólidas pruebas de la existencia de homosexualidad femenina en Lesbos aparecen en la poesía de Safo, al comienzo del siglo VI a. C., y casi simultáneamente encontramos en los *parthéneia* de Alcmán un lenguaje que sugiere con fuerza

20. Cf. Jeffery 318 s.

21. Sobre la fecha de Teognis, cf. p. 40, n. 16; es posible que la poesía homosexual presente en el corpus teognídeo constituya su elemento cronológicamente más tardío. La referencia de Tirteo (fr. 10.27-30) a la belleza de un joven está basada en Hom. *Il.* XXII 71-73, y afirma que es vergonzoso ver morir a un anciano herido en el campo de batalla, pero apropiado, en cambio, que los jóvenes deban soportar las heridas y la muerte. Es particularmente interesante el hecho de que Tirteo describa al joven hermoso como «*eratós* para las mujeres» (cf. pp. 81 s.) y, en cambio, como *thēētós* (es decir, que llama la atención por su carácter admirable o extraordinario) para los hombres.

la presencia de homosexualidad femenina en Esparta (cf. pp. 267 s.). El lesbio Alceo, contemporáneo de Safo, es descrito por Cicerón (*Tusc.* IV 71) como «cantor del amor de los jóvenes». Ninguno de los fragmentos conservados de Alceo apoya esta afirmación, pero, dado el escaso porcentaje que representan respecto al total de su obra, podemos culpar de esta pérdida al azar y, en vez de imaginar que Cicerón confundió a Alceo con Anacreonte o que lo que quiso decir fue «el amor de los jóvenes por las muchachas», debemos señalar un pasaje de Horacio (*Odas* I 32.9-11) que es mucho más preciso, según el cual Alceo «cantó a Lico, hermoso con sus ojos negros y su pelo negro». Es, por tanto, en la poesía no doria donde encontramos la primera expresión del eros homosexual masculino, y son igualmente no dorias todas sus expresiones artísticas durante el resto del siglo VI: las primeras escenas de cortejo homosexual en vasos áticos de figuras negras (sobre c42, cf. p. 150) son contemporáneas del fr. 25 de Solón:

> cuando, en la amable flor de la juventud, ame él a un muchacho (*paidophileîn*), deseando sus muslos y su dulce boca...,

un dístico que provocó cierta perplejidad en épocas posteriores, puesto que Solón era reverenciado en Atenas como legislador y moralista austero. En la generación siguiente a la de Solón, los poetas líricos jonios Íbico y Anacreonte incluyeron entre sus poemas eróticos algunos dirigidos a erómenoi, por ejemplo el fr. 288 de Íbico y los frs. 346 y 357 de Anacreonte (cf. Máximo de Tiro XXXVII 5, sobre los diversos erómenoi de Anacreonte). *Debe citarse, en fin, una placa de bronce cretense, datada entre 650 y 625 a. C., en la que se ve a un hombre con un arco frente a un joven que lleva una cabra montés a la espalda; el hombre agarra del antebrazo al joven,*[22] *cuyo sexo se revela bajo su corta túnica, mientras que el sexo del hombre no es visible, aunque su túnica es igual de corta. Se trata de uno de los primeros ejemplos del interés de los artistas griegos por el sexo de los jóvenes (*cf. *p. 198), pero no sabemos si el artista pretendía representar una discusión o una*

22. *Boardman (1973) fig. 49.*

escena erótica. Y no hay que dar demasiada importancia al origen dorio de este testimonio, desde el momento en que constatamos que una estatuilla de marfil que representa a un joven,[23] *datada en el siglo* VII *y proveniente de Samos, es decir de una región que no era doria, pone también el acento en el sexo (recurriendo a una incrustación para figurar el vello púbico).*

Por los testimonios que hemos citado y discutido se podrá ver que no hay razón para trazar la difusión del eros homosexual a partir de Esparta y otros Estados dorios. Lo único que podemos decir es que su aceptación social y su aprovechamiento como motivo artístico se habían generalizado hacia finales del siglo VII a. C. Éforo nos permite vislumbrar su peculiar evolución formal en Creta; el examen del vocabulario nos ofrece pruebas de que en la Atenas clásica era posible considerarlo como un fenómeno típicamente espartano, y también de que era posible considerarlo (aunque en un lugar y un momento que no podemos precisar) como un fenómeno particularmente desarrollado en Calcis; los *Banquetes* de Jenofonte y de Platón nos indican que su expresión más directa y desinhibida había de buscarse en Élide y Beocia; al final de su vida, Platón critica el excepcional arraigo de este eros homosexual en las sociedades espartana y cretense. Las frases anteriores de este párrafo recogen sumariamente un período que se extiende durante dos siglos y medio, o sea ocho generaciones, y, por muy lamentable que parezca a quienes querrían que el pasado se presentara de una forma simple y bien definida, probablemente nos enfrentamos aquí a un fenómeno que evolucionó de manera diversa no sólo de un lugar a otro, sino también de una época a otra.

B. Mito e historia

La afirmación anterior (p. 287) de que en Homero no se habla abiertamente de homosexualidad no entra en contradicción con lo que leemos en *Il.* XX 231-235:

23. *Ibíd., fig. 32.*

> Y de Tros nacieron tres intachables hijos, Ilo, Asáraco y Ganimedes, comparable a un dios, que fue el más bello de los hombres mortales; lo raptaron los dioses, para que fuera escanciador de Zeus, por su belleza y para que conviviera con los inmortales.

(Cf. *Il.* V 265 s., donde se dice que Zeus había dado a Tros unos espléndidos caballos en pago por su hijo Ganimedes.) Si, en su forma original, la leyenda de Ganimedes lo presentaba como erómenos de Zeus, Homero ha pasado por alto este dato importante. Y si la leyenda no contenía ningún elemento erótico, entonces podemos preguntarnos por qué la belleza (que es cosa distinta de la presteza y el pulso firme para escanciar) era un atributo deseable en un copero; pero también sería posible suponer, incluso tras una inmersión tan prolongada ya como la nuestra en el terreno de la homosexualidad griega, que para los dioses del Olimpo, como para las almas de los creyentes en el paraíso musulmán (Corán 76.19), regocijarse con la belleza de sus sirvientes supone simplemente un ingrediente más de su felicidad. El testimonio más antiguo que poseemos acerca del deseo homosexual de Zeus por Ganimedes es el fr. 289 de Íbico, en el que el rapto (*harpagḗ*) de Ganimedes se inserta en el mismo contexto que el rapto de Titono por Aurora (que no era precisamente un copero lo que quería). Los versos 202-206 del *Himno a Afrodita* retoman en buena medida los dos pasajes de la *Ilíada* citados más arriba, pero presentan al propio Zeus como raptor de Ganimedes, para pasar después (vv. 218 ss.) al relato de la historia de Aurora y Titono.[24]

Homero, como subraya Esquines I 142, no habla nunca de una relación erótica entre Aquiles y Patroclo. Podríamos atribuir razonablemente el silencio del poeta a la ausencia de cualquier elemento erótico en esa relación tal como él la veía, pero lo cierto es que para Esquines, al igual que para otros griegos del período clásico, la extravagancia de la emotiva reacción de Aquiles a la muerte de Patroclo, unida al mandato de Patroclo de que,

24. Cf. Sichtermann (*s. d.*) 15-18, Kunze 38 s. En un fragmento recientemente descubierto de un frontón esculpido que pertenecía a un templo de Corfú (Boardman 1978, fig. 207a), aparece Dioniso tendido sobre un lecho durante un banquete en compañía de un muchacho desnudo.

cuando Aquiles también muera, las cenizas de ambos sean enterradas juntas, indicaban un eros homosexual, y Esquines considera la reticencia de Homero como signo de refinada sensibilidad. La clave de la interpretación erótica del motivo central de la *Ilíada* estaba sin duda en la trilogía de Esquilo compuesta por *Los mirmidones*, *Las nereidas* y *Los frigios* (o *El rescate de Héctor*), sobre la que Fedro dice lo siguiente en *El banquete* de Platón (180a):

> Esquilo desbarra cuando afirma que Aquiles era el amante de Patroclo, ya que Aquiles era más hermoso, no sólo que Patroclo, sino que todos los dioses juntos, y además todavía era imberbe, y por tanto mucho más joven que Patroclo, como dice Homero.

Fedro tiene razón al decir que Homero representa a Aquiles más joven que Patroclo (*Il.* XI 786), pero no descarta la interpretación erótica de la historia; para él, Aquiles es el erómenos que honraba hasta tal punto a su erastés Patroclo que estaba dispuesto a morir para vengarlo. Esquilo parece haber utilizado en ciertos pasajes el tipo de expresión directa característico de comienzos del siglo V; así lo comprobamos en el fr. 228, donde Aquiles se dirige al difunto Patroclo en estos términos:

> No sentiste ningún remordimiento por (*¿mi?*) pura veneración de (*¿tus?*) muslos. ¡Ay, qué mal me has pagado después de tantos besos!

Y de nuevo, en el fr. 229, leemos «la frecuentación[25] reverencial de tus muslos» (cf. p. 118).

Esquilo jamás vaciló en modificar la tradición mítica (algunas de sus modificaciones tuvieron mejor fortuna que otras en las ge-

25. El término griego es *homilía*, «asociación», «relaciones», «unión sexual», como en el pasaje de Arist. *Pol.* 1272a 23-26 citado en p. 276. Hagnón utiliza el verbo de la misma raíz *homileîn* para referirse a las relaciones de los espartanos con las muchachas vírgenes (la cita es errónea en Dover [1964] 37). Por otra parte, el autor de [Demóstenes] LXI no siente ningún reparo en utilizar estos términos (por ejemplo en §§ 3, 17 y 20) para describir una conversación claramente 'platónica' entre un muchacho y sus admiradores.

neraciones siguientes), pero nunca es tan explícito (entre otras cosas porque, como poeta trágico, no podía dirigirse *in propria persona* a su auditorio) como Píndaro en la primera de sus *Olímpicas*, compuesta para Hierón, tirano de Siracusa, en el año 476. Píndaro trata en esta oda del mito de Pélope, que, en su versión tradicional, decía así: tras haber sido recibido por los dioses, Tántalo los invitó a un banquete en su casa y, para poner a prueba la omnisciencia de aquéllos, mató, cocinó y sirvió en la mesa a su propio hijo Pélope; Deméter fue la única que comió un poco de aquella carne, mientras que los demás dioses, que sabían bien lo que había ocurrido, devolvieron la vida a Pélope y le proporcionaron un hombro de marfil para reemplazar la parte de su cuerpo que Deméter se había comido. Para Píndaro, la idea de los dioses devorando carne humana es repulsiva, y rehúsa aceptarla (v. 52); el poeta declara que contará la historia de Pélope «en contra de lo dicho por mis predecesores» (36), y en esta nueva historia Pélope desaparece no por haber sido cocinado, sino porque Posidón, enamorado de la blancura de su hombro (25-27), lo había raptado (40-45):

> Entonces el del brillante tridente te arrebató, domeñado su corazón por el deseo, y en áureo carro te llevó a la morada excelsa de Zeus, el muy honorado, donde en posterior ocasión había de llegar también Ganimedes, para prestar a Zeus el mismo servicio.

Cuando a Pélope le crece la barba (67 s.) regresa a la tierra y, teniendo necesidad de la ayuda de Posidón para ganar la mano de Hipodamía, recuerda al dios «los amables dones de Afrodita» y le pide a cambio un favor (75 s.).

El pasaje que acabamos de ver constituye la más audaz y espectacular 'homosexualización' de un mito que poseemos; los dioses de Píndaro son demasiado refinados para digerir nada que no sea la ambrosía, pero nunca tan insensibles como para que su sexualidad no pueda ser excitada. Es muy posible que la época de finales del siglo VI y comienzos del V, es decir la generación de los hombres que (como Esquilo) derrotaron a los persas, fuera testigo de una especie de glorificación y gratificación de la homose-

xualidad más abierta, sensual y perseverante que en cualquier otro período de la Antigüedad. El final del siglo v conocía probablemente la existencia de este fenómeno; tenía como prueba el arte y la poesía de los tiempos de Esquilo, y si, en el enfrentamiento entre el Argumento Mejor y el Argumento Peor en *Las nubes* de Aristófanes, nos parece que el Argumento Mejor, paladín de los buenos tiempos pasados, muestra un interés singular por los genitales de los muchachos, debemos recordar que este personaje está mirando las costumbres y el modo de vida de los muchachos de la década de los 20 del siglo v con los ojos de un erastés chapado a la antigua, para quien la timidez, la modestia, la discreción y el respeto hacia los adultos (fueran cuales fuesen sus intenciones) realzaban en gran medida el encanto que el duro ejercicio físico, la exposición a los elementos y el concienzudo aprendizaje de las artes musicales tradicionales conferían a un muchacho.

En *El banquete* de Jenofonte (8.31), Sócrates niega que Homero tratara de dar dimensión erótica alguna a la relación de Aquiles y Patroclo, y cita otras parejas legendarias de compañeros, como Orestes y Pílades o Teseo y Pirítoo, que «son celebrados en los poemas no por haberse acostado juntos, sino porque, estimulados por su mutua admiración, llevaron a cabo en común las más grandes y hermosas hazañas». La imagen que da Sócrates de la leyenda heroica es correcta, pero él vivía en una época en que la leyenda debía su continuo recurso a la imaginación, al menos en parte, a la constante introducción de temas homosexuales.[26] Los beocios convirtieron a Yolao, el compañero de armas de Heracles, en su erómenos, y en la época de Aristóteles (fr. 97) la tumba de Yolao era un lugar sagrado en el que erastái y erómenoi se juraban amor y lealtad mutuos. Íbico (fr. 309) hizo de Radamantis el erómenos de Talos (sobrino de Dédalo). Los poetas helenísticos, en particular Fanocles (frs. 1 y 3-6), fueron aún más lejos; Zenis de Quíos hizo a Minos enamorarse de Teseo (F1), y

26. Cf. las advertencias de Kroll (1921) 903 sobre el peligro de una datación demasiado temprana de los mitos homosexuales. El análisis de la homosexualidad latente en el tratamiento de los mitos por parte de poetas determinados es una cuestión totalmente diferente; cf. Devereux (1967) 83 sobre Baquílides 5.155-175, y (1973) 113-147 sobre Deyanira en *Las traquinias* de Sófocles.

en Calímaco (*Himno a Apolo* 49) se describe a Apolo como «inflamado de amor por el joven Admeto». El más curioso de estos desarrollos lo encontramos en el retrato de Heracles hecho por un poeta épico menor, Diotimo (cf. Ateneo 603d), según el cual Heracles habría realizado sus trabajos como esclavo de Euristeo porque éste era su *paidiká* (vemos aquí el reflejo de ciertas anécdotas [*vid.* por ejemplo Conón (F1.16)] sobre las peligrosas tareas que algunos implacables erómenoi imponían a sus erastái). Hilas, el erómenos de Heracles cuyo rapto por las ninfas constituye el tema de Theocr. XIII, es el escudero de Heracles en la versión que cuenta Apolonio de Rodas (*Argonáuticas* I 1187-1357), y en el estado actual de nuestras fuentes no es posible remontar más atrás de Teócrito la versión de la leyenda que afirma la existencia de una relación erótica entre Heracles y él.

Una cosa es ver cómo, cuándo y por qué se atribuyó carácter homosexual a una leyenda determinada, pero otra completamente distinta se nos plantea al enfrentarnos a un mito homosexual importante cuyos antecedentes desconocemos. Es lo que ocurre con el mito de Crisipo, que constituyó el tema de una tragedia homónima compuesta por Eurípides entre 411 y 409 y (por las mismas fechas) de una breve narración de Helánico (F157). Crisipo era hijo de Pélope, y Layo, el padre de Edipo, inflamado de deseo por su extraordinaria belleza, lo raptó, siendo así el primer ser humano, según la presentación que hace Eurípides de esta historia, en enamorarse de una persona de su mismo sexo (de ahí la referencia de Pl. *Leyes* 836c a «la ley anterior a Layo»). Sabemos que Esquilo representó en 467 un *Layo*, que era la primera parte de una tetralogía sobre Edipo, pero no sabemos si en ella aparecía el rapto de Crisipo, y no podemos identificar con seguridad ninguna huella de ese rapto antes de Eurípides.[27] El tema es usado también por los pintores de vasos (dos pintores, para ser precisos) en la Italia meridional del siglo IV, pero aún no ha sido identificado en ninguna pintura más antigua.[28]

27. Pero cf. Lloyd-Jones 120-124 sobre los antecedentes de la obra de Eurípides en el siglo V; Keydell 146 s.
28. Cf. *IGD* III 3.16-18.

Layo, el mítico héroe tebano,[29] se convirtió así, en la tradición griega, en 'inventor' de la homosexualidad. La costumbre griega de atribuir toda innovación a un dios específico, a un héroe civilizador o a una figura concreta del pasado mítico o semimítico[30] –o, a veces, a una comunidad determinada en cierto momento del pasado–, nos resulta sorprendentemente pueril cuando la 'invención' de la que se trata es, por ejemplo, la de la religión o la de la costumbre de buscar un refugio para resguardarse, o nos resulta artificial cuando la invención de inventores se convierte en un juego intelectual; pero la imposibilidad de descubrir quién fue realmente la primera persona que, por ejemplo, coció la carne antes de comerla no altera el hecho de que hubo efectivamente un lugar en el espacio y un momento en el tiempo en el que una persona concreta, de manera deliberada, coció la carne por primera vez en la historia de la humanidad.[31] Cuestión aparte es si el mismo descubrimiento se hizo posteriormente en otros lugares de manera independiente. En todo caso, los griegos sabían lo que se decían al considerar que las innovaciones tenían una localización precisa. Parecía obvio que la mayoría de las 'innovaciones' (por ejemplo la construcción de casas) se adoptaron y difundieron porque mejoraban la vida humana, y si pudiéramos preguntar a los antiguos griegos por qué el eros homosexual, una vez inventado, se popularizó de una forma tan rápida, amplia y profunda, prácticamente todos ellos (excluyendo a algunos filósofos, en su

29. Plu. *Pelópidas* 19.1 menciona (pero sólo para mostrar su desacuerdo) la creencia que relacionaba la historia de Layo con la homosexualidad excepcional de los tebanos. Según Arist. *Pol.* 1274a 31 ss., los tebanos creían que su legislador Filolao había sido erastés de Diocles, un joven vencedor olímpico; Filolao era de Corinto (y Corinto era una ciudad doria), pero no sabemos en qué momento ni en qué lugar fue introducido en la tradición este elemento erótico.

30. Cf. Kleingünther, especialmente 25 y 143 s. sobre Píndaro y 45-65 sobre Heródoto.

31. Del mismo modo, debió de haber un momento en que un chimpancé introdujo por primera vez un trozo de madera en un hormiguero para sacar hormigas; hace pocos años, en Japón, unos observadores estuvieron muy cerca de asistir al momento en que, por primera vez, un mono lavaba una patata en el agua del mar antes de comérsela, estableciendo así esa costumbre en un grupo de monos (cf. Wilson 170).

mayoría cínicos) contestarían igual que si les hubiésemos hecho la misma pregunta a propósito del vino: el hecho de disfrutar tanto con hembras como con varones proporciona a la vida una mayor riqueza y felicidad que el hecho de disfrutar sólo con hembras o con varones.[32] Esta respuesta, sin embargo, no ayuda mucho a explicar por qué desarrollaron el eros homosexual de manera mucho más elaborada e intensa que otros pueblos o por qué su elaboración asumió ciertas formas antes que otras.

Yo no puedo saber si un antropólogo, un sociólogo o un historiador que no tuvieran de entrada ningún conocimiento sobre los griegos, pero a los que se les fuera dando una serie de datos que no incluyeran ningún testimonio explícito de homosexualidad, podrían decir, llegados a cierto punto: «Se sigue necesariamente que la homosexualidad se practicaba de forma abierta y estaba ampliamente desarrollada en tal sociedad»; además, este experimento no es fácil de realizar, pues entre los estudiosos de las ciencias sociales difícilmente se encontrará a alguno que no esté ya enterado de que la homosexualidad era una característica llamativa de la vida griega. Así que lo mejor que podemos hacer es, en primer lugar, plantear la razonable suposición de que la homosexualidad en Grecia satisfacía una necesidad que no estaba satisfecha adecuadamente por otra vía en la sociedad griega; en segundo lugar, identificar esa necesidad; y en tercer lugar, identificar los factores que permitían e incluso estimulaban la satisfacción de esa necesidad mediante el eros homosexual, bajo la forma particular que asumió en el mundo griego. Mi impresión es que la necesidad en cuestión era una necesidad de relaciones personales intensas que no se encontraban normalmente dentro del matrimonio ni en las relaciones entre padres e hijos ni en las que

32. Cf. Hdt. I 135 sobre la facilidad con que los persas adoptaban las *eupátheiai* («placeres», «comodidades», casi «pasatiempos») de otros pueblos: «por ejemplo, mantienen relaciones con muchachos, cosa que aprendieron de los griegos». En Xen. *Cyr.* II 2.28, un chiste puesto en boca del persa Ciro presupone que procurarse un erómenos es actuar «al modo griego». Fanocles (fr. 1.7-10) atribuye la muerte del legendario Orfeo a manos de mujeres tracias al hecho de que había sido el primero en predicar en Tracia la superioridad del eros homosexual sobre el heterosexual.

se establecían entre el individuo y la comunidad en su conjunto. Las carencias de las relaciones en el interior de la familia o de la comunidad pueden atribuirse, en última instancia, a la fragmentación política del mundo griego. La ciudad-estado griega se enfrentaba permanentemente al problema de sobrevivir en competencia con vecinos agresivos,[33] y por esa razón la persona que contaba era el combatiente, o sea el ciudadano varón adulto. El poder para deliberar y tomar decisiones políticas, así como la autoridad para aprobar o rechazar las innovaciones sociales y culturales, recaían básicamente en los ciudadanos varones adultos de la comunidad, mientras que la ineptitud de las mujeres para el combate propició una devaluación general de su capacidad intelectual y su estabilidad emocional; por su parte, el varón joven era juzgado por las muestras que daba de su valía como potencial combatiente. Esparta y Creta fueron las únicas que llegaron a construir una sociedad en la que las relaciones familiares e individuales estaban, tanto formalmente como en la práctica, subordinadas a la organización militar; en otros lugares, en cambio, prevalecieron grados de compromiso diversos y fluctuantes entre las exigencias de la comunidad, las de la familia y las del individuo.[34] Los varones tendieron a agruparse con fines militares, políticos, religiosos y sociales hasta un punto que no logró cohesionarlos lo suficiente como para convertirlos en una máquina de guerra perfectamente eficaz, pero que bastó, sin embargo, para inhibir el pleno desarrollo de una intimidad entre el marido y la mujer o entre el padre y el hijo.[35]

Está claro que el erastés y el erómenos encontraban el uno en el otro algo que no encontraban en otra parte. Cuando Platón

33. Cf. las palabras del Cretense en Pl. *Leyes* 626a sobre la «guerra no declarada» que existe entre todas y cada una de las ciudades y sobre el carácter completamente ilusorio de lo que llamamos «la paz». Marrou 26-33 considera que el eros homosexual se desarrolla a partir del *ethos* de una comunidad de guerreros, degenerando luego en el período clásico; yo preferiría decir que la comunidad de guerreros proporcionó una condición favorable para su evolución.

34. Cf. *GPM* 156-160 y 288-310.

35. Cf. Devereux (1967) 78 s. y Slater 53-64 (cuestionado en parte por Pomeroy 95 s.).

(*Phdr.* 255b) afirmaba que el erómenos se da cuenta de que el amor que le ofrece su erastés es mayor que el que le pueden ofrecer toda su familia y amigos juntos, estaba hablando de un eros idealizado, 'filosófico', y sin embargo puede que se acercara más de lo que creía a la descripción del eros cotidiano que él despreciaba. En efecto, la *paiderastía* filosófica que está en la base de las exposiciones platónicas del *Fedro* y *El banquete* es esencialmente una exaltación (bien que privada de placer físico) de la tendencia que tenían los griegos a considerar el eros homosexual como una combinación de relación pedagógica y relación sexual. La fuerza y rapidez del erómenos, su resistencia y virilidad –es decir, sus cualidades como guerrero potencial–, eran consideradas (y no doy ninguna opinión sobre los pensamientos y sentimientos no expresados de los erastái) como los atributos que lo hacían atractivo. Los espartanos y los cretenses fueron un paso más allá al proclamar que tenían en mucha mayor estima las cualidades del carácter que las de la belleza física (Éforo F149; cf. Plu. *Agis* 2.1 sobre el éxito de Agis, quien, aun siendo cojo, llegó a ser el erómenos de Lisandro). Del erastés se esperaba que ganara el amor del erómenos por su valor como ejemplo y por la paciencia, dedicación y habilidad que empleaba en adiestrar a su erómenos. En Esparta (Plu. *Lyc.* 22.8), la responsabilidad educativa del erastés llegaba hasta el punto de cargar con la culpa en el caso de una manifiesta falta de coraje de su erómenos. «Educación» es la palabra clave en la valoración que hace Jenofonte de una relación homosexual casta (*Lac.* 2.13; *Smp.* 8.23), y la terminología espartana («insuflar», «inspirar» [Eliano, *Var. Hist.* III 12; Hesiquio ε 2475] = «enamorarse de...», y *eíspnēlos* o *eispnḗlas* [Calímaco fr. 68 Pfeiffer; Theocr. XII 13] = «inspirador» = «erastés») apunta a la idea de que el erastés era capaz de transmitir cualidades propias a su erómenos.[36] En cualquier comunidad griega, el erómenos, al crecer, pa-

36. Cf. Ruppersberg. Bethe 465-474 (cf. Devereux [1967] 80) considera la posibilidad de que se creyera que la emisión del semen del erastés dentro del cuerpo del erómenos le transmitía su virtud; existen paralelos antropológicos al respecto, así como algunos llamativos testimonios provenientes de la psicología clínica (Karlen 420, 424, 435 y 482).

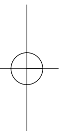
saba de alumno a amigo, y la continuidad de una relación erótica era objeto de desaprobación, como lo era también una relación de tal tipo entre individuos de la misma edad. Las relaciones homosexuales no admiten una división exhaustiva en la sociedad griega ni en ninguna otra, entre aquellas que cumplen una función educativa y aquellas que provocan y liberan una tensión sexual. La mayor parte de las relaciones, sean del tipo que sean, son complejas, y la necesidad del contacto físico y del orgasmo era uno de los ingredientes del conjunto de necesidades que satisfacía el eros homosexual.[37]

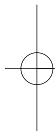
El sentimiento moderno que he oído expresar más de una vez con las palabras: «Es imposible comprender cómo los griegos pudieron tolerar la homosexualidad», es el sentimiento de una cultura que ha heredado una prohibición religiosa de la homosexualidad y que, en razón de esa herencia, no ha mostrado (hasta hace bien poco) ninguna curiosidad saludable por la variedad de estímulos sexuales que pueden excitar a una misma persona o por la diferencia entre una orientación profunda de la personalidad y un comportamiento episódico superficial. Los griegos ni heredaron ni desarrollaron la creencia de que un poder divino había revelado a la humanidad un código de leyes para regular el comportamiento sexual; tampoco tenían ninguna institución religiosa investida de autoridad para hacer respetar prohibiciones sexuales. Confrontados con culturas más antiguas, ricas y sofisticadas que las suyas, y que en absoluto diferían menos las unas de las otras, los griegos se sintieron libres para elegir, adaptar, desarro-

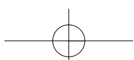
37. Según Plu. *Amat.* 762C y *Alcibíades* 4.5 s., un erastés de Alcibíades que había sido insolentemente despojado de la mitad de su vajilla de oro y plata por su erómenos borracho delante de sus invitados, elogió la amabilidad de Alcibíades por dejarle la otra mitad. Esta historia sugiere la posibilidad de que, a veces, el eros permitía al erómenos satisfacer una necesidad de ser cruel y al erastés (una mezcla de Job y Pollyanna) satisfacer una necesidad, digamos, religiosa de humillarse e insistir en el lado bueno de las desgracias. [*Pollyanna* es el título de una novela de Eleanor H. Porter, publicada con notable éxito en 1913, cuya protagonista, la niña Pollyanna, juega a encontrar siempre el lado bueno de las cosas para alegrar la vida de quienes la rodean; su popularidad hizo que este nombre pasara pronto a usarse en la lengua inglesa para referirse a una persona extremadamente optimista. *(N. de los T.)*]

llar y, sobre todo, innovar.[38] Fragmentados como estaban en pequeñas unidades políticas, fueron siempre conscientes de la medida en que su moral y sus costumbres tenían un carácter local. Esta conciencia los predispuso también a disfrutar de los productos de su propia inventiva y a atribuir el mismo goce a sus dioses y a sus héroes.

38. Cf. Devereux (1967) 72-77 sobre el carácter notablemente «adolescente» de la cultura griega; la prolongación hasta la edad adulta de una exuberancia sexual indiferenciada era uno de sus aspectos.







Post scriptum, 1989

Cuando escribí este libro consideraba que mi tarea era dar cuenta, del modo más preciso y completo que me fuera posible, de la representación de la homosexualidad en el arte y la literatura griegas de las épocas arcaica y clásica y comienzos de la helenística. Tenía (y sigo teniendo) plena conciencia de que podía haber habido considerables diferencias entre representación y realidad, y deduzco de algunos comentarios de mis reseñantes que debí haber reflejado esa conciencia de manera más clara de lo que lo hice. Por ejemplo, el hecho de que la comedia dé por sentado que la penetración anal era el modo normal de relación homosexual sugiere que la abrumadora preferencia de los pintores de vasos por el modo intercrural era sumamente convencional, y yo no pude resistirme a tal sugerencia. Una cuestión similar se plantea a partir de la afirmación, asumida por Platón y Jenofonte, de que el erómenos no obtenía placer en el coito (p. 94), y aquí creo que subestimé los testimonios en contra de esa afirmación. Dos pasajes de comedia sugieren que el erastés estimulaba el pene del erómenos. En uno de ellos, *Ach.* 591 s., Diceópolis se burla de Lámaco, que está armado de pies a cabeza, diciéndole: «Si eres fuerte, ¡venga, descapúllame, ya que estás tan bien armado!». En el otro, *Eq.* 963 s., Cleón y el Morcillero se disputan la confianza de Demo: «Si le haces caso –dice Cleón–, has de verte convertido en un odre» (cf. Henderson 212), lo que aprovecha el Morcillero para decir: «Y si le haces caso a ése, has de verte descapullado hasta la raíz». Ambos pasajes cobran sentido a la luz de Estratón (*A. P.* XII 7), que compara desfavorablemente a las doncellas con los muchachos: «Todas ellas están frías por detrás, y lo peor es que no tienen dónde posar la mano erran-

te».* Estas razones me llevan a desdecirme de la opinión (p. 153) de que el pene del joven del centro en B250* no está erecto sino que «quizás sea empujado hacia arriba por el vientre del hombre». La imagen, no obstante, sigue siendo una excepción.

Lo que dije** en pp. 174 y 215 sobre los términos *laikázein*, *laikastḗs* y *laikástria* es erróneo. H. D. Jocelyn, *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 206 (1980) 12-66, siguiendo una idea de Heraeus y Housman a la luz de un nuevo testimonio presentado por G. P. Shipp, *Antichthon*, 11 (1977) 1 ss., ha demostrado que esos términos indican felación. El papiro de época romana sobre el que Shipp llamaba la atención es un conjuro que busca impedir que una mujer «sea follada» (*binēthêi*, pasivo) «o sea sodomizada» (*pygisthêi*, pasivo) «o *leikásēi*» (*sic*, activo) «o que haga cualquier cosa para el placer de un hombre que no sea yo». Una inscripción del siglo IV a. C. (M. Lang, *Graffiti and Dipinti = The Athenian Agora*, XXI [Princeton, 1976], nº C33) muestra que *laikázein* es algo que una mujer puede hacer, pues en ella se declara que una cierta Teodosia lo hace bien. Además de *laikástria*, las formas *laikastéra* y *laikás* aparecen en una inscripción del siglo V (L. Robert, *Collection Froehner: Inscriptions Grecques* [París, 1936], 17 s.) aplicadas a nombres de mujeres. En Estratón, *CGF* 219.36, el insulto coloquial *ou laikásei?*, literalmente «¿No vas a chuparla?», es más o menos el equivalente de nuestro «¡Que te follen!» (cf. Degani [1962] 364 s.), y en Cefisodoro, fr. 3.5, la expresión *laikásomai âra*, literalmente «Voy a chuparla, entonces», significa «¡Estoy jodido!» *vel similia*. Muchos verbos que tienen forma activa en el presente, tienen forma media en el futuro, de modo que

* Como hemos recogido en los lugares correspondientes de nuestra traducción, la versión francesa ya añadió, en la p. 219, un párrafo (al que se alude también en un añadido de la p. 153) referente a los citados pasajes de Aristófanes y de Estratón que pueden contradecir la idea de que el erómenos no obtenía placer del coito (además de las líneas que dedicó a esta misma cuestión en los *addenda*: *vid.* nuestra nota de la p. 220. *(N. de los T.)*

** Este párrafo, salvo la primera (y parte de la segunda) y las tres últimas frases, se recoge prácticamente igual en la nota 73 de la p. 215, modificada por la versión francesa. Dover se refiere, obviamente, a lo que escribió en la edición original de esta obra, que en nuestra traducción ya ha sido modificado en el sentido que él mismo señala a continuación. *(N. de los T.)*

no hay necesidad de dar un valor pasivo a *laikásei* y *laikásomai*. En Ar. *Eq*. 167: «los encarcelarás (*sc*. a los generales),* y en el Pritaneo comerás pollas (*laikáseis*)», encontramos un insulto violento e inesperado en final de verso, lo que se ajusta perfectamente a la técnica cómica de Aristófanes. El papel del felador es esencialmente subordinado, y esto encaja con la relación que se establece en *Ach*. 79 entre *laikastḗs* y *katapýgōn*. Por ahora no tenemos ningún testimonio de que un erastés hiciera una felación a su erómenos. Sobre un supuesto testimonio de felación en Esparta véase mi libro *The Greeks and Their Legacy* (Oxford, 1988), p. 123 s.

En cuanto a los orígenes de la homosexualidad griega, sigo pensando que decir «comenzó con los dorios y a partir de ellos se extendió a todo el mundo griego»** no ofrece ninguna respuesta en absoluto, porque no hace nada por explicar la rapidez y el entusiasmo con que los no dorios la adoptaron. Debe decirse,*** no obstante, que la representación más temprana de 'cortejo' homosexual proviene de Creta: una placa de bronce, datada entre 650 y 625 a. C., en la que se ve a un hombre con un arco que agarra del antebrazo a un joven que está frente a él y lleva una cabra montés a la espalda (Boardman [1973] fig. 49). El sexo del joven se revela bajo su corta túnica, mientras que el sexo del hombre no es visible, aunque su túnica es igual de corta. Este ejemplo temprano del interés de los artistas griegos por los genitales de los jóvenes puede compararse con una estatuilla de marfil que representa a un joven, datada también en el siglo VII y proveniente de Samos, en la cual se acentúan los genitales mediante el uso de una incrustación para figurar el vello púbico (ibíd. fig. 32).

* El original inglés dice «a quien tú quieras» (*anyone you like*), pero suponemos que se trata de un error (reiterado en la versión francesa de parte de este párrafo en su citada nota de la p. 215, donde también lo hemos corregido), pues lo cierto es que el texto griego se refiere explícitamente a los «generales» (*stratēgoús*) en el verso anterior. *(N. de los T.)*

** Suponemos que el autor, que parece citar de memoria, se referirá a la frase «se originó en Creta y en Esparta y desde allí se extendió por el mundo griego», que aparece en la p. 276. *(N. de los T.)*

*** Desde aquí hasta el final de este párrafo se reproduce, de forma más breve, el añadido de la versión francesa a la p. 289. *(N. de los T.)*

En los últimos años se ha prestado una considerable atención a la posibilidad de que el coito homosexual tuviera un papel importante en ciertos rituales iniciáticos de la Grecia prehistórica, como ocurre en muchas culturas del Pacífico: H. Patzer, *Die griechische Knabenliebe*, Wiesbaden, 1982; B. Sergent, *L'homosexualité dans la mythologie grecque*, París, 1984 (hay trad. española: Barcelona, 1986) y J. Bremmer, «An enigmatic Indoeuropean rite: Paederasty», *Arethusa*, 13 (1980) 279-297. Según esta hipótesis, el *ethos* homosexual que sobrevivió al ritual que lo había generado se fue apagando poco a poco. En *The Greeks and Their Legacy*, capítulo 12, he ofrecido una serie de razones para rechazar esta hipótesis.* Me limito aquí a subrayar que no hay referencias explícitas al deseo homosexual en la poesía (incluyendo a Arquíloco, que con frecuencia es violentamente obsceno) antes de finales del siglo VII a. C., y que no tiene mucho sentido suponer que el *ethos* de un ritual prehistórico debió de fortalecerse y no debilitarse a finales de la época arcaica y en época clásica. W. M. Clarke, *Hermes*, 106 (1978) 381-396, considera (como Esquines) que la relación entre Aquiles y Patroclo era de naturaleza erótica, y percibe otras alusiones veladas y decorosas a la homosexualidad en Homero, pero esto no aporta nada a la tarea de reducir la crucial diferencia entre lo abierto y lo encubierto.

Una última cuestión. Algunos me han reprendido por lo que dije en mi prefacio acerca del uso de los términos «sexual», «heterosexual» y «homosexual» y por mi inclinación a tratar la homosexualidad como «cuasisexualidad» o «pseudosexualidad». Mi razonamiento fue simple: tenemos la palabra «sexo» porque hay más de un sexo, definible en términos de función reproductora, y consecuentemente utilizo «sexual» con el sentido de «relativo a (la diferencia de) sexo».

St. Andrews
K. J. DOVER

* «Greek Homosexuality and Initiation», en su libro *The Greeks and Their Legacy: Collected Papers*, II, Oxford-Nueva York, 1998, pp. 115-134, reproducido en W. R. Dynes-S. Donaldson (eds.), *Homosexuality in the Ancient World*, Nueva York-Londres, 1992, pp. 127-146. *(N. de los T.)*

Lista de vasijas

Las vasijas que aquí se listan son las mencionadas en el libro. Por supuesto, no todas ellas representan comportamientos homosexuales o llevan una inscripción erótica; además, son numerosas las vasijas que representan una actitud semejante o llevan inscripciones por el estilo y no aparecen listadas.

En la columna I se recoge la referencia mediante la cual nos referimos a la vasija en el libro, y en la columna II la remisión a las páginas; en la columna III se indica el lugar donde se encuentra la vasija (cuando se conoce) y en la columna IV se citan obras de referencia y (de forma selectiva) ilustraciones recientes.

En la columna III, salvo que se especifique otra cosa, deben entenderse las siguientes colecciones: Adolphseck: Landgraf Philipp von Hesse; Altenburg: Staatliches Lindenau-Museum; Ámsterdam: Allard Pierson Museum; Berkeley: Universidad de California; Berlín: Staatliche Museen; Bonn: Akademisches Kunstmuseum; Boston: Museum of Fine Arts; Bruselas: Musées Royaux; Cambridge: Fitzwilliam; Cleveland: Museum of Art; Compiègne: Musée Vivenel; Frankfurt: Universidad; Ginebra: Musée d’Art et d’Histoire; Hamburgo: Museum für Kunst und Gewerbe; Hanóver: Kestner; Harvard: Fogg; Heidelberg: Universidad; Karlsruhe: Badisches Landesmuseum; Leiden: Rijksmuseum van Oudheden; Leipzig: Universidad; Leningrado: Hermitage; Londres: British Museum; Múnich: Antikensammlungen; Nueva York: Metropolitan Museum; Oxford: Ashmolean; Oxford (Miss.): Universidad de Mississippi; París: Louvre; Ruvo: Jatta; Viena: Kunsthistorisches Museum; Würzburg: Martin von Wagner; Zúrich: Universidad. En las restantes se entenderá «Museo Nacional» y, a falta de esta indicación, el único museo arqueológico o el principal.

Ática de figuras negras (siglo VI a. C.)

B6	177	Atenas 15499	*ABV* 39 (Sófilo, nº 16); *Par* 18; Boardman (1974) nº 26.
B12	152	Londres B600.28	*ABV* 67 (cf. Manera del Pintor de Heidelberg); *Par* 27.
B16*	128, 147, 153	Copenhague 5180	*ABV* 69 (Pintor de Circe-Aqueloo de Boston, nº 5).
B20	117	Oxford (Miss.)	*ABV* 70 (Pintor de la sandalia, nº 1).
B24	154	Florencia 4209	*ABV* 76, 682 (Clitias, nº 1); *Par* 29; Boardman (1974) nº 46.
B28	191	Atenas, Acrópolis 611	*ABV* 82 (Nearco, nº 1); *Par* 30.
B31	154, 162 n. 149	Nueva York 26.49	*ABV* 83, 682 (íd., nº 4); *Par* 30; Boardman (1974) nº 50.
B35	198	Leipzig T4225f, h	*Par* 35, 40 (Pintor de Castellani; cf. *ABV* 94); *CVA* DDR 2, láminas 9.6, 9.9.
B39	203	Roma, Conservatori 119	*ABV* 96 (Grupo Tirrenio, nº 21); *Par* 37.
B49	161	Múnich 1432	*ABV* 102 (íd., nº 98); *Par* 38; *EG* 76.
B51*	158, 177, 204	Múnich 1431	*ABV* 102 (íd., nº 99); *CVA* Alemania 32, láminas 316.1s., 317.1.
B53*	128, 205	Heidelberg inv. 67/4	*ABV* 102 (íd., nº 101); *Par* 39; *CVA* Alemania 31, láminas 143 s.
B60	158, 167 n. 164		*Par* 41 («Mercado de Filadelfia»; cf. *ABV* 105, cercano al Grupo Tirrenio).
B64	151	París, Bibl. Nat. 206	*ABV* 109 (Lido, nº 27).
B65*	151	Nicosia, Museo de Chipre C440	*ABV* 109 (íd., nº 28); *Par* 44.
B76*	117, 147	Roma, Vaticano 352	*ABV* 134 (Grupo E, nº 30).
B79	149	Berlín 3210	*ABV* 151, 687 (Pintor de Amasis, nº 21); *Par* 63; Boardman (1974) nº 87.
B80*	117, 119, 195	Würzburg 265	*ABV* 151, 687 (íd., nº 22); *Par* 63.
B84	148	París A479	*ABV* 156, 688 (íd., nº 80); *Par* 65.
B90	229	Boston 10.651	*ABV* 157 (íd., nº 86); *Par* 65; Boardman (1974) nº 82; *EG* 82.
B94	175, 179	Palermo	*ABV* 675 (cf. 161).
B98	183	Rodas 10527	*ABV* 162 (Euquiro, Alfarero, nº 1).
B102	128, 151	Würzburg 241	*ABV* 169, 688 (Pintor de Frino, nº 5); *Par* 70; Boardman (1974) nº 124.
B107	147, 153	Oxford 1929. 498	*Par* 72 (Pintor de Socles, nº 2); cf. *ABV* 172 s.
B108	186	París F38	*ABV* 174 (Pintor de Talides, nº 7); *Par* 72.

B109	177	Harvard 60.332	*ABV* 175 (íd., nº 8); *Par* 73.
B114*	155		*PAR* 73 («Mercado de Londres»; cf. *ABV* 175).
B118	154, 154 n. 132, 210 n. 67	Londres B410	*ABV* 181 (Tlesón, Alfarero, nº 3); *Par* 75.
B120	229	Atenas 1045	*ABV* 186 (Clísofo).
B122	154	Nueva York 17.230.5	*Par* 78 (Pintor de Oakeshott, nº 1; cf. *ABV* 188); Boardman (1974) nº 118.
B126	154		*ABV* 188 (Copas del Pequeño maestro, firmada, nombre impreciso, nº 2).
B130	128, 155	Berlín 1773	*ABV* 198 (Pintor del Polifemo de Boston, nº 1); *Par* 80.
B134	158	Atenas, Acrópolis 1639	*ABV* 198, 689 (íd. [?], nº 2); *Par* 80.
B138	154	Múnich 2016	*ABV* 199 (cf. Pintor del Polifemo de Boston).
B142	146	París CA3096	*Par* 82 (Grupo de copas con escenas de cortejo, nº 1; cf. *ABV* 199ss.).
B146	146	París F139	*Par* 82 (íd., nº 10; cf. *ABV* 199s.).
B152	149	Nápoles Stg. 172	*ABV* 203, 689 (Pintor de Calis, nº 1).
B154	154	París, Bibl. Nat. 343	*ABV* 206 (Pintor de Crocoto [Grupo de Walters 48.42]); *Par* 93.
B158	154	París F133	*ABV* 208 (Pintor de Durand, nº 2); *Par* 98.
B166	149	París C10352	*Par* 82 (Grupo de copas con escenas de cortejo, nº 9; cf. *ABV* 211).
B170	128	París C10363	*Par* 82 (íd., nº 14; cf. *ABV* 211).
B176	197	Hanóver 1961.23	*ARV* (no *ABV*) 122 (Pintor N, nº 7); *CVA* Alemania 34, lámina 17.4).
B178	154	Berlín 1671	*ABV* 226 (Pintor BMN, nº 2); Marcadé 109.
B186	149	Boston 99.156	*ABV* 239 (Pintor «Afectado», nº 11); *Par* 110.
B190	147	Bolonia PU189	*ABV* 245 (íd., nº 67).
B194	149	Nueva York 18.145.15	*ABV* 247, 715 (íd., nº 90); *Par* 111.
B202	179	Múnich 1575	*ABV* 256, 1617 (Pintor de Lisípides, nº 16).
B214	179	Boston 01.8058	*ABV* 263 (relacionado con el Pintor de Lisípides, nº 6).
B218	178	Londres B339	*ABV* 264 (Grupo de Londres B339, nº 1).
B219	201	Londres, Colección Bornford	Boardman (1974) nº 177; íd. (1976).
B220	186 n. 33	Leiden XV e 28	*ABV* 266, 691 (Pintor de Antímenes, nº 1); *Par* 117.
B222	176, 178.	Londres B336	*ABV* 266 (íd., nº 3).
B226	198	Londres B266	*ABV* 273 (íd., nº 118).

B242*	204	Múnich 1509	*ABV* 285 (Grupo de Bolonia 16, nº 1); *CVA* Alemania 37, lámina 418.
B250*	128, 147, 148, 151 153, 155, 304	Londres W39	*ABV* 297 (Pintor de Berlín 1686, nº 16); Boardman (1974) nº 136; Schauenburg (1965) 863s. & ilustr. 10; *EG* 79.
B254	147, 148	Londres B253	*ABV* 308 (Pintor del Columpio, nº 68).
B258	33, 167 n. 164	París F51	*ABV* 313 (Pintor del Louvre F51, nº 1); *Par* 136.
B262	147, 149	Providence (R.I.), School of Design 13.1479	*ABV* 314 (íd., nº 6).
B266	146	Nueva York 56.171.21	*ABV* 321 (Grupo de Medea, nº 2); *Par* 141.
B267	128, 147	Londres B262	*ABV* 321 (íd., nº 3).
B271*	117, 151, 157	Múnich 1468	*ABV* 315 (cf. Pintor de Cambridge 47, nº 3); *CVA* Alemania 32, lámina 343.
B283	182	Madrid 10920	*ABV* 332 (Pintor de Príamo, nº 17); *Par* 146.
B287	154	Roma, Villa Giulia 3550	*ABV* 375 (Grupo de Leagro, nº 201).
B295	194, 197	París, Bibl. Nat. 322	*ABV* 380 (íd., nº 296); *Par* 164.
B299	148	Nueva York 26.60.29	*ABV* 384 (Pintor de Aqueloo, nº 17); *Par* 168.
B302	153	Londres W40	*ABV* 384 (íd., nº 20); Boardman (1974) nº 211.
B310	198	París, Bibl. Nat. 320	*Par* 171 (cf. *ABV* 389, Pintor de Chiusi).
B318	179	Londres B631	*ABV* 423, 697 (Carino, Alfarero).
B322	181, 182 n. 23	Múnich 2447	*ABV* 425 (cf. Clase de Londres B632).
B326	181	Londres B507	*ABV* 426 (Clase de Keyside, nº 9).
B330	230	Atenas 1045	*ABV* 186, 432 (Clísofo).
B334	148	Copenhague 8385	*Par* 179 (Clase de Londres B524, nº 12; cf. *ABV* 438).
B336	154	Múnich 1525	*Par* 192 (cf. *ABV* 443); *CVA* Alemania 37, lámina 400.2.
B338	150	Rodas 13472	*ABV* 449 (Pintor de Rodas 13472, nº 1); *Par.* 195.
B342*	117, 151	Boston 08.3li	*ABV* 454 (cf. Pintor de la Olpe de Nicosia, nº 1); Vermeule 11, lámina 4.6.
B346	230	Maplewood, Noble	*Par* 198 (Pintor de Múnich 1842; cf. *ABV* 454).
B354	154	Múnich, colección privada	*ABV* 469 (Grupo del Gallo, nº 71).
B358	180, 183		*Par* 220 (cf. *ABV* 481s., Doubleens).

B362	154	Roma, Villa Giulia	*ABV* 495 (Clase de Atenas 581, nº 149).
B366	154	Bucarest 0461	*Par* 241 (Clase de Atenas 581 [ii]; cf. *ABV* 503 s.).
B370*	195, 200, 201.	Atenas 9690	*ABV* 505 (Pintor de Atenas 9690, nº 1); Metzger (1965) lámina XXVII.
B378	154	Capua, Museo Campano inv. 163	*ABV* 707 (Manera del Pintor de Hemón, nº 502*bis* [*ABV* 559]).
B382	127	Mainz, Universidad 91	*Par* 289 (Pintor de Eleús I, copa tipo B; cf. *ABV* 576).
B386	201	Berlín 2095	*ABV* 610, 711 (Grupo de Berlín 2095, nº 1); Marcadé 103.
B394	194, 230	Frankfurt VF β 310	*ABV* 631 (Grupo de Essen, nº 1); *CVA* Alemania 30, lámina 55.3.
B398	202	París, Bibl. Nat. 333	*ABV* 646 (Copas tardías; Grupo sin hojas, nº 203).
B406	156, 186		*ABV* 664 (ex-Colección Guildford); *Par* 317.
B410	176, 179	Múnich	*ABV* 664.
B418	175 n. 11	Roma, Conservatori	*ABV* 671; *CVA* Italia 36, lámina (III H) 28.3s.
B422	176, 179	Compiègne 978	*ABV* 674.
B426	150	Nueva York 41.162.32	*ABV* 676, 714; *Par* 319.
B430	180	Lyon 75	*ABV* 677.
B434	178	Nápoles RC187	*ABV* 678.
B442	180	París F283	*ARV* (no *ABV*) 1584.
B450	148, 158	Copenhague Chr. viii 323	*CVA* Dinamarca 3, lámina 101.1.
B454	177	Copenhague Chr. viii 961	*CVA* Dinamarca 3, lámina 117.5.
B458	151, 155	Copenhague, Ny Carlsberg 13966	*CVA* Dinamarca 8, lámina 324.1b.
B462*	193	París F314	*CVA* Francia 2, lámina (III He) 8.2.
B470*	198	París AM1008	*CVA* Francia 5, lámina (III He) 29.3, 30.3.
B474	198	París, Bibl. Nat. 185	*CVA* Francia 10, lámina 57.5.
B478	34	París, Bibl. Nat. 308	*CVA* Francia 10, lámina 87.15.
B482	128, 155, 155 n. 137	París F85*bis*	*CVA* Francia 12, lámina (III He) 79.6.
B486*	117, 128, 156	Sèvres, Museo de Cerámica 6405	*CVA* Francia 13, lámina 15.7.
B494*	202	París C11251	*CVA* Francia 19, lámina 157.4.
B498	198	París E665	*CVA* Francia 19, lámina 164.4.
B502*	117, 128, 148	Múnich 2290a	*CVA* Alemania 9, lámina 140.8.
B510	151	Heidelberg inv. S148	*CVA* Alemania 31, lámina 163.1.
B516	159	Leipzig T3359	*CVA* DDR 2, lámina 31.1s.
B518	127, 158	Leipzig T3362	*CVA* DDR 2, lámina 32.1s.
B522	154 n. 132	Londres C820	*CVA* Gran Bretaña 2, lámina (III He) 10.4.
B526	117	Atenas 501	*CVA* Grecia 1, lámina (III Hg) 5.1s.
B534	155	Roma, Villa Giulia 1932	*CVA* Italia 3, lámina (III He) 50.13.

B538*	156	Bolonia PU239	*CVA* Italia 7, lámina (III He) 44.3.
B542	202	Bolonia 1434	*CVA* Italia 7, lámina (III He) 11.4.
B554	154	Tarquinia	*CVA* Italia 26, lámina (III H) 34.2.
B558	151	Parma C120	*CVA* Italia 45, lámina (III H) 2.1.
B562	203	Ferrara inv. 159	*CVA* Italia 48, lámina (III H) 41.2.
B566	149	Leiden 1965/11/2	*CVA* Holanda 3, lámina 24.2.
B570	202	Oslo, Etnografiskmuseum 11074	*CVA* Noruega 1, lámina 22.4.
B578	150	Barcelona 420	*CVA* España 3, lámina 9.1b.
B582	199	Zúrich inv. 2472	*CVA* Suiza 2, lámina (III H) 16.12.
B586	158	Boston 80.621	*CVA* USA 14, lámina 40.2, 4.
B588	202	Boston 97.205	*CVA* USA 14, lámina 41.1, 3.
B589	202	Boston 1970.69	*CVA* USA 14, lámina 42.2.
B592	147, 156	Leningrado 1440	Beazley (1947) 203 nº α 15; Schauenburg (1965) 859s., ilustr. 7s.
B594	152	Boston 08.32c	Beazley (1947) 204 nº α 17; Vermeule 10, lámina 6.1.
B598*	128, 152	Boston 08.292	Beazley (1947) 208 nº α 41; Vermeule 10, lámina 5.1s.; *EG* 80s.
B610	148, 152	Berlín 1947	Beazley (1947) 209s.
B614	147, 221	Boston 08.30d	Beazley (1947) 212 nº β 10; Vermeule 10, lámina 6.4.
B622	147	Orvieto	Beazley (1947) 214 nº β 13.
B634*	127	Berlín 1798	Beazley (1947) 218 nº γ 13.
B646	177 n. 14, 184 n. 28	París F358	Beazley (1950) 315.
B650	183		Caskey & Beazley iii 1.
B658	202	Atenas Acr. 1623a	Graef-Langlotz i 172, lámina 85.
B662	160	Atenas Acr. 1669ab	Graef-Langlotz i 176, lámina 85.
B666	158	Atenas Acr. 1684a	Graef-Langlotz i 177, lámina 85.
B670	159	Atenas Acr. 1685a	Graef-Langlotz i 177, lámina 85.
B676	158	Atenas Acr. 1913	Graef-Langlotz i 192, lámina 90.
B678	199	Berlín 1684	Licht III 73.
B686	127	Roma, Villa Giulia	Mingazzini, lámina 33.1.
B694	160	Roma, Villa Giulia	Mingazzini, lámina 89.2.
B695	200	Florencia 3897	Pickard-Cambridge lámina IV.
B696	139	Atenas 1121	Schauenburg (1965) 855s., ilustr. 6.
B697	182	Múnich, Bareiss	Schauenburg (1969) 42, láminas 1-3.
B702	157	Boston 08.31s.	Vermeule 11 lámina 6.5.

Beocia (mayoritariamente de figuras negras: siglos VI-V a. C.)

BB8	230	Tebas R50.265	*ABV* 30 (Imitadores beocios del Pintor KX, nº 8).

BB16*	119, 195	Heidelberg 190	*CVA* Alemania 10, lámina 27.4.
BB20	153	Heidelberg inv. S148	*CVA* Alemania 31, lámina 163.1.
BB24*	162	Berlín 3364	*CVA* Alemania 33, lámina 197.4.
BB28	195	Tubinga, Universidad S/10.1361	*CVA* Alemania 36, lámina 51.3s.
BB40	201	Hamburgo inv. 1963.21	Hoffmann (*s. d.*) 19, nº 12.
BB48	183	Colección privada	Rolfe 89-101.
BB60	180	Atenas 11554	Wolters 201s.

Corintia (siglo VI a. C.)

C4	200	Corinto KP2372	Seeberg (1971) 40, nº 211*bis*.
C10	194	París E632	Seeberg 45, nº 226; *IGD* nº I, 6.
C15	204 n. 61	París H30	*CVA* Francia 12, lámina (III Cc) 7, 16, 18, 22.
C19*	204 n. 61	París inv. AM1566	*CVA* Francia 12, lámina (III Ca) 28.7.
C22	204	París inv. AM1569	*CVA* Francia 12, lámina (III Ca) 28.15.
C24	204	París inv. AM1571	*CVA* Francia 12, lámina (III Ca) 28.24.
C28*	204 n. 61	Leipzig T315	*CVA* Alemania 14, lámina 32.2.
C32*	204	Leipzig T4763	*CVA* Alemania 14, lámina 32.5.
C40	204	Varsovia 199241	*CVA* Polonia 5, lámina 35.7.
C42	150, 289	Oxford 1966.1011	[Beazley] (1967) 29, nº 71, lámina VI.
C44	195	Atenas 571	Collignon-Couve lámina 23.
C52	195	Berlín	Pfuhl (1955) lámina 17.
C56	200, 201	Corinto IP1708	Pickard-Cambridge 306, lámina Xb.
C58	200	Oslo, Jensen	Pickard-Cambridge 307, lámina Xc.
C62	166, 203 n. 58	París E640	Robertson (1959) 80.
C66	195	Boston 13.96	Seeberg (1967) 25-29, lámina IIb.
C70	230	Múnich	Sieveking y Hackl, ilustr. 176.
C74	140, 156		Sotheby's 43, nº 107.
C78	158		Vorberg (1932) 112.

Islas del Egeo y Asia Menor (siglo VI a. C.)

CE10	200	Oxford 1924.264	*CVA* Gran Bretaña 9, lámina (IId) 10.24; Boardman (1958).
CE20	154	Atenas	Brendel ilustr. 7.
CE28	193	Londres A1311	Cook 20, lámina 11a.
CE33*	128, 150	Heraclion	Richter lámina VIIIb; Schefold lámina 27b.
CE34*	148, 149, 258	Tera	Richter lámina VIIIc.
CE36	158	Würzburg 354	Rumpf lámina 43.
CE37	158	Madrid 10909	Rumpf lámina 44.

Laconia (siglo VI a. C.)

CP4	193	París Campana 44	*CVA* Francia 1, lámina (III Dc) 7s.; Lane 146s., lámina 42a.
CP12	193	Oxford	Lane 131, lámina 34c.
CP16	159, 195, 230	Esparta	Lane 137, lámina 39a, 40.
CP20	193	Londres B3	Lane 150, lámina 46a.

Etrusca e italiota de figuras negras (siglo VI a. C.)

CW8	202	París, Bibl. Nat. 172	Ducati lámina 14s.
CW12	162	Würzburg	Vorberg (1932) 182.
CW16	140, 148, 156		Vorberg (1932) 463.

Ática de figuras rojas y fondo blanco (*ca*. 530-430 a. C.)

R4	193	Berlín 2159	*ARV* 3, 1617 (Pintor de Andócides, nº 1); *Par* 320.
R6	119, 193 n. 43	Bolonia 151	*ARV* 4, 1617 (íd., nº 10); *Par* 320; *CVA* Italia 33, lámina (III H) 95.3.
R8	118	París F203	*ARV* 4, (íd., nº 13); Boardman (1975) nº 4.
R12	117, 119, 180, 193	Varsovia 142463	*ARV* 4, 1618 (Pintor de Goluchow, nº 1); *Par* 321.
R16	130, 191	París G103	*ARV* 14, 1619 (Eufronio, nº 2); *Par* 322.
R20	91, 118	Leningrado 644	*ARV* 14, 1619 (íd., nº 14); *Par* 322.
R23	197	Múnich 2620	*ARV* 16s., 1619 (íd., nº 17); *Par* 322.
R27*	124, 153	Gotha 48	*ARV* 20 (Copa de Gotha); *Par* 322; Boardman (1975) nº 51.
R31	186	Atenas, Ágora P7901	*ARV* 1559 (cf. 20, Copa de Gotha).
R35	149, 179	Bruselas A717	*ARV* 20, 1619 (Smikros, nº 1); *Par* 322.
R39	197	Berlín 2278	*ARV* 21, 1670 (Pintor de Sosias, nº 1); *Par* 323.
R44	162, 183 n. 24	París C10784	*ARV* 23 (Fintias, nº 3).
R46	194	Leningrado inv. 1843	*ARV* 23 (íd., nº 5).
R48	197	Atenas 1628	*ARV* 25 (Fintias, Alfarero, nº 1).
R50	175	Oxford 333	*ARV* 1602 (cf. 26).
R52	33, 177	Múnich 2907	*ARV* 26, 1620 (Eutímides, nº 1); *Par* 323; Boardman (1975) nº 33.

R55*	117, 119, 128	Múnich 2309	*ARV* 26, 1620 (íd., nº 4); *Par* 323; Boardman (1975) nº 34.
R57	119	Turín 4123	*ARV* 28, 1620 (íd., nº 11); Boardman (1975) nº 36.
R59*	153	París G45	*ARV* 31 (Pintor de Díkaios, nº 4); *Par* 324.
R62	152, 198 n. 50, 204 n. 61, 255	Bruselas R351	*ARV* 31 (íd., nº 7); Boardman (1975) nº 46.
R70	179	Berlín 1966.20	*Par* 508 (cf. Cercano al Pintor de Díkaios, *ARV* 32).
R78	175, 178, 221 n.78	Leningrado 615	*ARV* 1594 (cf. 33-35, Grupos de los Pioneros, variados); *Par* 507.
R82*	139, 150, 180	New Haven, Yale 163	*ARV* 26 (cf. Pintor de Gales).
R86	118, 183	Bonn 73	*ARV* 48 (cf. Copas de Ojos, nº 162).
R90	177	Nueva York 10.210.18	*ARV* 54 (Olto, nº 7); *Par* 326.
R94	200	Boston 08.31d	*ARV* 56 (íd., nº 23); Vermeule 14, lámina 11.3.
R102	128	Tarquinia RC6848	*ARV* 60, 1622 (íd., nº 66); *Par* 327.
R110	183 n.24, 185	Nápoles 2617	*ARV* 65 (íd., nº 108).
R112	148 n.123	Bolonia inv. D.L.8	*ARV* 65 (íd., nº 113).
R114	161		*ARV* 66 (íd., nº 121).
R125	178 n.15	Londres E37	*ARV* 72, 1623 (Epicteto, nº 17); *Par* 328.
R132	161, 179	Leningrado inv. 14611	*ARV* 75 (íd., nº 60); Boardman (1975) nº 71.
R136	197	Oxford 520	*ARV* 76 (íd., nº 84); *Par* 328; Boardman (1975) nº 76.
R140	198	Londres E137	*ARV* 78 (íd., nº 95); Boardman (1975) nº 78.
R144	148	Atenas 17303	*ARV* 80, 1624 (Manera de Epicteto, nº 12)
R148	154	Palermo V651	*ARV* 85 (Escites, nº 21).
R152	118, 161, 222	París G14	*ARV* 85 (Pintor de Pedieo, nº 1); *Par* 330.
R156	160, 161, 193	París G13	*ARV* 86 (íd.); Marcadé 138s.
R160	181	París C11224	*ARV* 89 (Pintor de Evérgides, nº 20).
R164	178, 191	Nueva York 09.221.47	*ARV* 91 (íd., nº 52).
R168	34, 198	Atenas 1430	*ARV* 95 (íd., nº 122).
R169	197, 198	Laon 371060	*ARV* 95 (íd., nº 123); *Par* 330.
R171	202	Oxford 1966.447	*Par* 330 (íd., nº 136).
R173	154, 180	Bruselas Cinqu. R260	*ARV* 97 (Manera del Pintor de Evérgides, nº 10).
R177*	202	Roma	*ARV* 108 (Cacrilión, Alfarero, nº 29).
R189*	167 n. 164	Varsovia 198514	*ARV* 113 (Pintor de Talía, nº 4); *Par* 332.
R192	160, 193	Berlín 3251 + Florencia I B49	*ARV* 113, 1626 (íd., nº 7); Boardman (1975) nº 112.

R196*	129, 146, 151, 152, 183	Berlín 2279	*ARV* 115, 1626 (Pitino, nº 2); *Par* 332; EG 92s.
R200*	139, 150	Bolonia 436	*ARV* 118 (Pintor de Epídromo, nº 11).
R204	175	Londres E25	*ARV* 1577 (cf. 117s.).
R207*	258	Tarquinia	*Par* 333 (cf. *ARV* 120; Apolodoro, nº 9*bis*); *EG* 111.
R208	183 n. 24		*ARV* 120, 1627 (íd., nº 12); *Par* 333.
R210	130	Múnich inv. 8771	Boardman (1975) nº 115 (cf. *ARV* 119, Pintor de Elpinico).
R212	161, 200	Londres E815	*ARV* 125 (Pintor de Nicóstenes, nº 15).
R216	197	Boston 24.453	*ARV* 129 (Panfeo, Alfarero, nº 28).
R219*	121	Atenas 1409	*ARV* 130 (íd., nº 31); *Par* 333.
R223*	140, 156, 160, 161, 193, 262 n. 124	Boston 95.61	*ARV* 132 (Nicóstenes, Alfarero); Vermeule 12, lámina 9; Boardman (1975) nº 99; *EG* 86.
R227	161	Boston 08.30a	*ARV* 135 (Círculo exterior de Nicóstenes, Alfarero); Vermeule 13, lámina 10.1.
R231	193	Varsovia 198059	*ARV* 1628 (cf. 136, Pintor de Posidón, nº 3); *CVA* Polonia 6, lámina 7.3.
R235	119, 195, n. 45	Altenburg 233	*ARV* 137 (Pintor de Actorione, nº 1).
R239	184 n. 26	Copenhague 127	*ARV* 138 (Pintor de Cárope, nº 1).
R243*	140, 183, 193	Turín 4117	*ARV* 150, 1628 (cf. Manera del Pintor de Epilio); *CVA* Italia 40, lámina (III I) 3.2.
R247	160, 180	Durham (N.C.), Ruestow	*Par* 336 (cf. *ARV* 148-151, Manera del Pintor de Epilio).
R251	183	Nueva York 06.1021.166	*ARV* 153 (Pintor de Berlín 2268, nº 1); *Par* 336.
R255	167 n. 164	Ginebra I 529	*ARV* 154 (íd., nº 7); *Par* 336.
R259*	201	Berlín 2320	*ARV* 157 (íd., nº 84).
R261	117	Londres E6	*ARV* 166 (Fidipo, nº 11); *Par* 337; Boardman (1975) nº 80.
R263	198	Roma, Villa Giulia 50448	*ARV* 167 (Pintor de la Copa de ojos de Bowdoin, nº 7).
R265	204, 229	Bruselas R259	*ARV* 169 (Pintor de Scheurleer, nº 7); Boardman (1975) nº 84.
R267	193	Múnich 2586	*ARV* 169 (cercano al Pintor de Scheurleer, nº 1).
R275	199	París G73	*ARV* 170, 1630 (cercano a los pintores de Scheurleer y de la Copa de ojos de Bowdoin).
R279	149	Oxford 1911.616	*ARV* 169 (Pintor de Ambrosio, nº 1).
R283*	150	Roma, Villa Giulia 50458	*ARV* 173 (íd., nº 5).
R291	229	Boston 08.31b	*ARV* 174 (íd., nº 22); Vermeule 14, lámina 11.2.

R295*	152	Nueva York 07.286.47	*ARV* 175, 1631 (Pintor de Hegesibulo); Boardman (1975) nº 126.
R299	176	La Habana, Lagunillas	*ARV* 1570 (cf. Pintor de las Copas de Quéreas del Ágora, 176s.).
R303*	119	Berlín 2269	*ARV* 177 (Pintor del Beso, nº 1); *Par* 339; Boardman (1975) nº 123; *EG* 89.
R305*	117	Oxford (Miss.)	*ARV* 177 (íd., nº 3); *Par* 339.
R309	118	Würzburg 507	*ARV* 181 (Pintor de Cleófrades, nº 1); *Par* 340; Boardman (1975) nº 129.
R310	182	Würzburg 508	*ARV* 182, 1631 (íd., nº 5); *Par* 340.
R311	182	Nueva York 13.233	*ARV* 183, 1632 (íd., nº 13); *Par* 340.
R313*	117	Tarquinia RC4196	*ARV* 185, 1632 (íd., nº 35); *Par* 340; Boardman (1975) nº 133.
R315	191	Londres E441	*ARV* 187 (íd., nº 57); Boardman (1975) nº 137.
R317	201	París G57	*ARV* 188 (íd., nº 65).
R321	118	Nápoles 2422	*ARV* 189, 1632 (íd., nº 74); *Par* 341; Boardman (1975) nº 135.
R322	147	Roma, Villa Giulia 50384	*ARV* 189, 1632 (íd., nº 75).
R326	117, 194 n. 44	Múnich 2310	*ARV* 197, 1633 (Pintor de Berlín, nº 6).
R328*	191	Würzburg 500	*ARV* 197, 1633 (íd., nº 8); *Par* 342; Boardman (1975) nº 145.
R329*	128, 194 n. 44	Múnich 2311	*ARV* 197, 1633 (íd., nº 9).
R332	117, 194 n. 44	Múnich 2313	*ARV* 198 (íd., nº 12).
R336*	117, 124 n. 85	Londres E267	*ARV* 199 (íd., nº 28).
R340	117	Zúrich ETH 17 (418)	*ARV* 202 (íd., nº 85); *CVA* Suiza 2, lámina 23.3.
R344	33	Roma, Villa Giulia 50755	*ARV* 204 (íd., nº 111).
R348*	117, 119, 128, 129, 147, 148, 191	París G175	*ARV* 206, 1633 (íd., nº 124); *Par* 342.
R351	130	París G192	*ARV* 208, 1633 (íd., nº 160); *Par* 343; Boardman (1975) nº 155.
R352	202	Múnich 2304	*ARV* 220 (Pintor de Nicóxeno, nº 1); *Par* 346.
R356	221	Boston 95.19	*ARV* 220 (íd., nº 5).
R358	185 n. 32	Múnich 2381	*ARV* 221 (íd., nº 14); Boardman (1975) nº 163.
R361	147, 158	Tarquinia	*ARV* 224 (semejante al Pintor de Nicóxeno, nº 7); *EG* 107.
R365	117	Múnich 2306	*ARV* 225 (Pintor de Múnich 2306, nº 1).
R367	191	Hamburgo 1966.34	*Par* 347 (Pintor de Eucárides, nº 8*ter*); Boardman (1975) nº 165.
R369	180	París G136	*ARV* 231 (íd., nº 78).

R373*	191	Tarquinia RC2398	*ARV* 236 (Pintor de Queripo, nº 4).
R377	184	París G54 *bis*	*ARV* 246 (Pintor del Ánfora de Múnich, nº 8).
R381	33	Londres E261	*ARV* 248 (Pintor de Diógenes, nº 2); Boardman (1975) nº 194.
R383	128	París, Niarchos	*ARV* 250 (Pintor de Sileo, nº 18); Boardman (1975) nº 197.
R385	221	Londres E350	*ARV* 256 (Pintor de Copenhague, nº 2).
R387	119	Londres E442	*ARV* 257 (íd., nº 9); Boardman (1975) nº 201.
R391	149	Bolonia PU283	*ARV* 260 (Pintor de Sirisco, nº 8); Boardman (1975) nº 203.
R405	147, 148	Nápoles 3152	*ARV* 275 (Pintor de Harrow, nº 60).
R406*	117, 148	Viena 3737	*ARV* 275 (íd., nº 61).
R414*	162, 200, 201	París, Petit Palais 307	*ARV* 279 (Pintor del Ángel Volador, nº 2; Boardman (1975) nº 176.
R416	201	Atenas, Ágora P27396	Lang nº 29.
R418	147	Roma, Villa Giulia 50462	*ARV* 284 (Pintor de Matsch, nº 3).
R422*	194	París G234	*ARV* 286, 1642 (Pintor de Geras, nº 16).
R426	186	Londres E718	*ARV* 306 (cf. Pintor de Würzburg 517).
R430	192	Londres E296	*ARV* 309 (Pintor de Titono, nº 6).
R434	158	Londres E816	*ARV* 315 (cercano al Pintor de Eleusis, nº 2); Brendel lámina 22; Boardman (1975) nº 219.
R438	179	París G25	*ARV* 316 (Grupo Proto-Panecio, nº 5).
R442	201	Bruselas A723	*ARV* 317 (íd., nº 15).
R446	194	Oxford (Miss.)	*ARV* 320 (Onésimo, nº 10).
R450	198	Boston 01.8020	*ARV* 321 (íd., nº 22); *Par* 359; Bowra (1957) lámina 56b.
R454*	120	París G291	*ARV* 322 (íd., nº 36); Ginouvès lámina XIII.39.
R455*	119	Basilea, Antikenmuseum BS439	*ARV* 323 (íd., nº 56); *Par* 359; Boardman (1975) nº 230.
R456*	194	Boston 95.29	*ARV* 324, 1645 (íd., nº 65); Von Lücken lámina 56.6.
R458*	117, 178, 194	Schwerin 725 (1307)	*ARV* 325 (íd., nº 73); *Par* 359; *CVA* DDR 1, lámina 18.2.
R462*	198, 204	Múnich, Bareiss 229	*Par* 360 (íd., nº 74*ter*).
R463	34, 151, 177	Boston 63.873	*Par* 360 (íd., nº 74*quater*).
R465	183	Boston 10.179	*ARV* 327s. (íd., nº 110); *Par* 359.
R467	190	Viena 1848	*ARV* 329 (íd., nº 128).

R471*	120	Bruselas A889	*ARV* 329, 1645 (íd., nº 130); *Par* 359; Boardman (1975) nº 224.
R472*	120	Copenhague, Thorvaldsen 105	*ARV* 329 (íd., nº 131).
R474	184	Berlín 2322	*ARV* 329, 1645 (íd., nº 134).
R476	118, 166 n. 162, 179, 183 n. 24	Oxford (Miss.)	*ARV* 331 (Manera de Onésimo, nº 20); *Par* 361.
R478	180	Berlín 2316	*ARV* 1559s. (cf. 333, Manera del Onésimo temprano).
R480	149	Berlín (Oriental) 2325	*ARV* 335 (Pintor de Antifonte, nº 1); *Par* 361; Boardman (1975) nº 239.
R484	181	Erlangen, Universidad 454	*ARV* 339 (íd., nº 49).
R486	129	Orvieto inv. 585	*ARV* 339 (íd., nº 51).
R490	159, 160		*ARV* 339 (íd., nº 55); Boardman (1975) nº 241.
R494*	117, 181	Hanóver 1958.57	*ARV* 356 (Pintor de Colmar, nº 51); *Par* 363; *CVA* Alemania 34, lámina 31.5.
R496	128	Oxford 300	*ARV* 357 (íd., nº 69); *Par* 363; Boardman (1975) nº 236.
R498*	181, 198	Hanóver 1964.5	*ARV* 359 (Pintor de los Comos del Louvre, nº 26); *Par* 364; *CVA* Alemania 34, láminas 31.3, 35.2.
R502*	147, 155	Míconos	*ARV* 362 (Pintor de Triptólemo, nº 21).
R504	155 n. 136		*Antike Vasen* nº 50.
R506	160, 161	Tarquinia	*ARV* 367 (íd., nº 93); *EG* 114.
R507	160, 181	Tarquinia	*ARV* 367 (íd., nº 94); Boardman (1975) nº 302; *EG* 115.
R514	119, 178	Londres E68	*ARV* 371, 1649 (Pintor de Brigo, nº 24); *Par* 365; *EG* 63.
R518	160	Florencia 3921	*ARV* 372 (íd., nº 31); *EG* 97-99.
R519	148, 229	Würzburg 479	*ARV* 372, 1649 (íd., nº 32); *Par* 366.
R520*	147 n. 121 151 n. 128	Oxford 1967.304	*ARV* 378 (íd., nº 137); *Par* 366; Boardman (1975) nº 260.
R521	192, 197	París G156	*ARV* 380, 1649 (íd., nº 172); *Par* 366.
R525	203	Leningrado 680	*ARV* 382, 1701 (íd., nº 191).
R527	124, 128	Gela	*ARV* 384 (íd., nº 219); *Par* 366.
R528	204	Corpus Christi College, Cambridge	*ARV* 402, 1651 (Pintor de la Fundición, nº 12); *Par* 370; Boardman (1975) nº 261.
R529	147	Leningrado 663	*ARV* 403 (íd., nº 25).
R531	204	Berlín 3757i	*ARV* 404 (Manera del Pintor de la Fundición, nº 11).

R539	153	París G278+Florencia ZB27	*ARV* 407 (Pintor de Briseida, nº 16).
R543*	159	Tarquinia	*ARV* 408 (íd., nº 36); *EG* 112.
R545*	158	Oxford 1967.305	*ARV* 408 (íd., nº 37); *Par* 371; Boardman (1975) nº 272.
R546	128	Boston 63.1246	*Par* 373 (Pintor de Dokimasía, nº 34*quater*); Boardman (1975) nº 274.
R547*	147	Hillsborough (Ca.), Hearst	*ARV* 421 (Pintor de la Gigantomaquia de París, nº 83).
R551	183 n. 24	París G131	*ARV* 1566 (cf. 425-429, Duris temprano).
R555	197	Viena 3695	*ARV* 429, 1653 (Duris, nº 26); *Par* 374.
R559	184 n. 26	Atenas 1666	*ARV* 1567s. (cf. 429, Duris).
R563	191	Boston 98.930	*ARV* 431 (íd., nº 45); *Par* 374.
R565	204	Roma, Vaticano	*ARV* 432, 1653 (íd., nº 53).
R567	188 n. 38	París G115	*ARV* 434, 1653 (íd., nº 74); *Par* 375.
R569	153, 178	Christchurch (N.Z.), University College	*ARV* 438 (íd., nº 138).
R571	118	Nueva York 23.160.54	*ARV* 441, 1653 (íd., nº 186).
R573*	153, 155	Múnich 2361	*ARV* 443 (íd., nº 224).
R574	148	Boston 95.31	*ARV* 443 (íd., nº 225); *Par* 375; *EG* 103.
R577*	159, 177	Boston 1970.233	*ARV* 444 (íd., nº 241); Buitron 107; Boardman (1975) nº 297.
R581	199	Londres E768	*ARV* 446 (íd., nº 262); *Par* 375; Boardman (1975) nº 299.
R585	192	Atenas 15375	*ARV* 447, 1653 (íd., nº 274).
R589	147, 148	Londres E51	*ARV* 449, 1653 (Manera de Duris [II], nº 4); *Par* 376.
R593	161, 201		*ARV* 450 (íd., nº 22).
R595	186 n. 34	Richmond (Va.)	*ARV* 450 (íd., nº 24).
R603*	124, 155	Boston 13.94	*ARV* 1570 (estilo asociado a Duris); Vermeule lámina 12.5; *EG* 102.
R607	200, 201	Roma, Villa Giulia 50404	*ARV* 1565 (cf. 456, Pintor de Magnoncourt).
R619	152, 181	Nueva York 06.1152	*ARV* 463 (Macrón, nº 52); Marcadé 87.
R623	149	Gotha 49	*ARV* 467 (íd., nº 119); *Par* 378.
R627	148, 152	Londres E61	*ARV* 468, 1654 (íd., nº 145).
R628	149, 179	Nueva York 12.231.1	*ARV* 468, 1654 (íd., nº 146).
R630	153	París G143	*ARV* 469 (íd., nº 148).
R632	148	Oxford 1966.498	*ARV* 469 (íd., nº 152); *Par* 378.
R634	75	Viena 3698	*ARV* 471, 1654 (íd., nº 193).
R636	34	Berlín 2292	*ARV* 471 (íd., nº 195); *CVA* Alemania 21, lámina 90.2.

R637*	147, 179	Múnich 2655	*ARV* 471 (íd., nº 196).
R638	147, 147 n. 121, 191	Roma, Villa Giulia 916	*ARV* 471 (íd., nº 197).
R647	33	París C205fr.	*ARV* 477 (íd., nº 301).
R651*	151	Boston 08.31e	*ARV* 478 (íd., nº 306); Vermeule 14, lámina 12.1.
R655	221	Atenas, Acrópolis 560	*ARV* 479 (íd., nº 336).
R659*	119, 128	París G416	*ARV* 484, 1655 (Hermonacte, nº 17); *Par* 379; Boardman (1975) nº 354.
R663	149	St. Louis, Washington Univ. 3271	*ARV* 488 (íd., nº 77).
R667	82 n. 33, 124, 197	Múnich 2413	*ARV* 495, 1656 (Pintor de Múnich 2413, nº 1); *Par* 380.
R671	118	Varsovia 142310	*ARV* 500 (Pintor de Deepdene, nº 32).
R675	191	París G164	*ARV* 504, 1657 (Pintor de Egisto, nº 1); *Par* 381.
R680	193, 201	Adria B114+	*ARV* 505 (íd., nº 9).
R682*	118, 149	Viena, Univ. 551a	*ARV* 505 (íd., nº 13.
R684*	33, 149	Cambridge 37.26	*ARV* 506 (íd., nº 21); *Par* 381.
R690	179, 184 n. 27	Londres E318	*ARV* 530 (Pintor de Alcímaco, nº 20); *Par* 383.
R691	179, 184 n. 27	Nápoles 3125	*ARV* 530 (íd., nº 21).
R692	119, 149	Leningrado 611	*ARV* 530 (íd., nº 26).
R693	148	Boston 10.185	*ARV* 550, 1659 (Pintor de Pan, nº 1); *Par* 386; Boardman (1975) nº 335.
R695	200	Berlín (Oriental) inv. 3206	*ARV* 551 (íd., nº 10); *Par* 386; Marcadé 107; Boardman (1975) nº 342.
R699*	195, 197	Atenas 9683	*ARV* 554 (íd., nº 82); *Par* 386; Bowra (1957) lámina 60; Boardman (1975) nº 336.
R701	117	Múnich 2417	*ARV* 556 (íd., nº 101); *Par* 387.
R705	129	Adolphseck 51	*ARV* 557 (íd., nº 119).
R712*	118	Harvard 60.346	*ARV* 563 (Pintor del Cerdo, nº 8); Boardman (1975) nº 321.
R716	117, 124, 190	Cleveland 24.197	*ARV* 564 (íd., nº 18); *Par* 389; *CVA* USA 15, lámina 28.1s.; Boardman (1975) nº 320.
R720	147	Nueva York 41.162.86	*ARV* 564 (íd., nº 24).
R728	148	Adolphseck 41	*ARV* 566 (Manera del Pintor del Cerdo, nº 6).
R729	200	Atenas	*ARV* 567 (íd., nº 7); *Par* 390.
R733	118	Milán C316	*ARV* 569 (Pintor de Leningrado, nº 40); *CVA* Italia 51, lámina (III I) 2.1.

R737	117, 198	Varsovia 142290	*ARV* 571 (íd., nº 76); *Par* 390.
R741	149	Londres E264	*ARV* 579 (Pintor de Enante, nº 1); *Par* 392.
R742	179	Londres E182	*ARV* 580 (íd., nº 2); *Par* 392.
R750*	119	Madrid 11038	*ARV* 586 (Manieristas tempranos [VIII], Indeterminado, nº 46).
R752	192 n. 42	Atenas, Ágora P8892	*ARV* 587 (íd., nº 63); Lang nº 34.
R754	198	Londres E467	*ARV* 601 (Pintor de los Nióbidas, nº 23); *Par* 395.
R758*	147	Viena 652	*ARV* 636 (Pintor de Providence, nº 10).
R762	154	Múnich 2335a	*ARV* 637 (íd., nº 34).
R766	181	Berlín 2334	*ARV* 646 (Pintor de Eonocles, nº 5).
R770	128, 148, 198	Londres E297	*ARV* 647 (íd., nº 13).
R774	229	Londres E302	*ARV* 652 (Pintor de Nicón, nº 2).
R778	183	Londres E289	*ARV* 653 (Pintor de Cármides, nº 6).
R779	179	París C10764	*ARV* 653 (íd., nº 7).
R783*	117	Boston 00.356	*ARV* 741 (cf. Pintor de Karlsruhe); *Par* 413.
R789	146	Leningrado 712	*ARV* 784 (Pintor de Múnich 2660, nº 27).
R791*	146, 147	Oxford 517	*ARV* 785 (Pintor de Evecme, nº 8); Boardman (1975) nº 373.
R795	150	Ginebra I519	*ARV* 792 (Pintor de Eveón, nº 49); *CVA* Suiza 1, lámina (III I) 10.3s.
R797	150	Florencia 3946	*ARV* 792 (íd., nº 51).
R801	149	Boston 95.28	*ARV* 816 (Pintor de Télefo, nº 1); *Par* 420; Boardman (1975) nº 379.
R805	118	Varsovia 142313	*ARV* 821 (Pintor de las Botas, nº 4); *Par* 421.
R813	118	Berkeley 8.3225	*ARV* 822 (íd., nº 24).
R817	148	Altenburg 271	*ARV* 832 (Pintor de Anfitrite, nº 31).
R821	202	Berlín 1960.2	*ARV* 861, 1672, 1703 (Pintor de Pistóxeno, nº 12); *Par* 425; *CVA* Alemania 22, lámina 105.3.
R825	178	Roma, Villa Giulia 50329	*ARV* 872 (Manera del Pintor de Tarquinia, nº 26).
R829*	119, 128, 148	Basilea, Cahn 9	*ARV* 874 (Pintor de Florencia 4021, nº 3).
R833*	117, 128, 147, 148	Ferrara T212B	*ARV* 880, 1673 (Pintor de Pentesilea, nº 12); *Par* 428.
R837	202	Ferrara T18C	*ARV* 882, 1673 (íd., nº 35); *Par* 428.
R841	33	Boston 03.815	*ARV* 887, 1673 (íd., nº 145); *Par* 428.
R843	148	Leningrado inv. 4224	*ARV* 889 (íd., nº 166).

R845	198	Nueva York 07.286.36	*ARV* 890, 1673 (íd., nº 173); *Par* 428.
R847	124, 128, 148	Nueva York 28.167	*ARV* 890, 1673 (íd., nº 175).
R851*	92	Bolonia 384	*ARV* 903 (Pintor de Veio, nº 57).
R853	146	Florencia 74356	*ARV* 904 (íd., nº 59); *Par* 429.
R861	183	Oxford 1929.466	*ARV* 911 (Pintor de Bolonia 417, nº 73); *Par* 430.
R863	147	Florencia 77922	*ARV* 911 (íd., nº 75); *Par* 430.
R867*	146	Florencia 9626	*ARV* 953 (Pintor Angular, nº 47); *Par* 433.
R871	199	Múnich 2469	*ARV* 971 (cf. Clase de las Siete pinzas de cangrejo); *Par* 435.
R875	124, 147	Berkeley 8.4581	*ARV* 974 (Pintor de Lewis, nº 31).
R879	197	Schwerin 716 (1277)	*ARV* 976 (Pintor de Céfiro, nº 4); *CVA* DDR 1, lámina 34.3.
R887	180	Atenas 1923	*ARV* 995 (Pintor de Aquiles, nº 119).
R890	180	Atenas 1963	*ARV* 995, 1677 (íd., nº 122); *Par* 438.
R894	197	Atenas 1818	*ARV* 998, 1677 (íd., nº 161); *Par* 438.
R898	161, 193, 229	París C9682	*ARV* 1029 (Polignoto, nº 16); Marcadé 143; *EG* 126s.
R902	182 n. 22, 229	Boston 00.346	*ARV* 1045 (Pintor de Licaón, nº 7); *Par* 444; *IGD* nº III.1.28.
R904	178	Nápoles Stg. 281	*ARV* 1045 (íd., nº 9).
R912	124, 149, 181	París, Bibl. Nat. 846	*ARV* 1050, 1679 (Pintor de Pantóxena, nº 1); *Par* 444.
R913	181	Boston 10.224	*ARV* 1050 (íd., nº 2); *Par* 444.
R917	118, 222	Múnich 2411	*ARV* 1051s., 1680 (Grupo de Polignoto, nº 18).
R918	179	Boston 95.21	*ARV* 1052, 1680 (íd., nº 19).
R922	182	Nueva York 22.139.11	*ARV* 1083, 1682 (Pintor de Cassel, nº 5).
R926	118, 183	Bolonia 261	*ARV* 1089 (Pintor de la Centauromaquia del Louvre, nº 28).
R928	148 n. 123	Florencia inv. 4012	*ARV* 1101 (Pintor de Ariadna, nº 9).
R930	118	Viena 2166	*ARV* 1111 (Pintor de Tarquinia 707, nº 1); *Par* 452.
R932	229	Londres 1923.10-16.10	*ARV* 1112 (Pintor de Orestes, nº 5); *Par* 452; *IGD* nº III.1.8.
R934*	149	Frankfurt VF β 413	*PAR* 453 (cf. *ARV* 1115, 1683 (Pintor de Hefesto, nº 31*bis*).
R938	118	París G4549	*ARV* 1128 (Pintor del Lavatorio, nº 106).
R942	190	Oxford 308	*ARV* 1139 (Manera del Pintor de Hasselmann, nº 5).

R946	121, 183	Múnich 2415	*ARV* 1143, 1684 (Pintor de Cleofonte, nº 2).
R950	185	Múnich 2361	*ARV* 1145 (íd., nº 36); *Par* 456.
R954*	140, 156	Londres F65	*ARV* 1154 (Pintor de Dino, nº 35).
R958*	119, 120	Bonn 78	*ARV* 1171 (Polión, nº 4); *Par* 459.
R962	194	Nueva York 25.78.66	*ARV* 1172 (íd., nº 8); *Par* 459.
R966	191, 193	Madrid 11365	*ARV* 1174, 1685 (Esón, nº 1).
R970*	140 n. 111, 160, 193	Berlín F2414	*ARV* 1208, 1704 (Pintor de Shuvalov, nº 41); *Par* 463; *EG* 124s.
R978	190	Berlín 2728	*ARV* 1275 (cf. Pintor de Codro, nº 4).
R990	221	Londres E719	*ARV* 1560.
R994	174	Atenas, Ágora P10948	*ARV* 1561.
R997	176, 184 n. 27	Heidelberg	*ARV* 1579.
R999	183	Hamburgo 1963.2	*ARV* 1593, 1699 (nº 37); *Par* 507.
R1000	183 n. 24		*ARV* 1593 (nº 45, 'perdida').
R1005	183	Atenas 1226	*ARV* 1601.
R1006	183	Atenas, Ágora P10948	*ARV* 1601.
R1007	183	Londres E548	*ARV* 1601.
R1015	175		*ARV* 1605 (ex-colección Chiusi).
R1017	185 n. 30		*ARV* 1607 (ex-colección Mastrillo).
R1019	179	París, Bibl. Nat. 508	*ARV* 1610.
R1023	180, 184	Roma, colección privada	*Par* 523.
R1027*	193, 197	Copenhague Chr. VIII 56	*CVA* Dinamarca 4, lámina 162.1b.
R1031	179, 197	Copenhague, Ny Carlsberg 14628	*CVA* Dinamarca 8, lámina 336.1b.
R1039	177	Compiègne 1106	*CVA* Francia 3, lámina (III Ib) 13.9s., 15.1.
R1047*	117, 193, 198	Frankfurt VF *β* 402	*CVA* Alemania 30, lámina 59.2.
R1053	39, 178 n. 15	Atenas 1357	*CVA* Grecia 1, lámina (III Ic) 3.1.
R1055	198	Atenas 1431	*CVA* Grecia 1, lámina (III Ic) 3.5.
R1067	117, 193	Rodas	*CVA* Italia 10, lámina (III Ic) 6.3.
R1071*	162	Siracusa inv. 20065	*CVA* Italia 17, lámina (III I) 7.1s.
R1075	194	Siracusa inv. 23508	*CVA* Italia 17, lámina (III I) 14.1.
R1079	152	Milán CMA265	*CVA* Italia 31, lámina (III I) 3.1.
R1087	202	Milán HA C316*bis*	*CVA* Italia 51, lámina (III I) 3.2.
R1091	183 n. 24, 190	Ámsterdam, Scheurleer inv. 21	*CVA* Holanda 2, lámina (III Ib) 7.1-3.
R1095	149	Barcelona 4201	*CVA* España 3, lámina 17.3.
R1099	198	Barcelona 4237	*CVA* España 3, lámina 25.7.
R1103	198	Ginebra inv. 16.908.1939	*CVA* Suiza 1, lámina 9.2.
R1107	118	Berkeley 8/5	*CVA* USA 5, lámina 31.1a.
R1111	190	Oxford (Miss.)	*CVA* USA 6, lámina 23.2.
R1115	117, 190	Nueva York L2625	*CVA* USA 8, lámina 46.1c.
R1119	121, 190	Bryn Mawr, College P.205	*CVA* USA 13, lámina 10.1.
R1123	186	Atenas, Ágora P7690	Beazley (1947) 222, nº 16.

R1127*	140, 156, 157	Berlín	Brendel ilustr. 20.
R1135*	118	Atenas, Acrópolis 188	Graef-Langlotz II 14, lámina 9.
R1137	121	Atenas, Acrópolis 226	Graef-Langlotz II 18, lámina 12.
R1139	222	Atenas, Acrópolis 676	Graef-Langlotz II 62, lámina 112.
R1141	195	Atenas, Acrópolis 1073	Graef-Langlotz II 92, lámina 83.
R1143	124	Múnich 2686	Greifenhagen (1957) 23, ilustr. 18.
R1147	185 n. 30		Klein 4, 169.
R1151	160, 204	Atenas	Marcadé 137; *EG* 122.
R1155	165	Colección privada	Schauenburg (1975) 103.
R1159	201	Boston 08.31c	Vermeule 11, lámina 11.5.
R1163	161		Vorberg (1932) 409.
R1167	140		Vorberg (1932) 447.

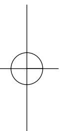
Ática de figuras rojas (fines del siglo V-siglo IV a. C.)

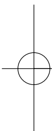
RL2	118, 128	Florencia 81947	*ARV* 1312 (Pintor de Midias, nº 2); Charbonneaux ilustr. 327.
RL4	120	Londres 98.7-16.6	*ARV* 1333 (Pintor de Nicias, nº 1).
RL13	128 n. 92, 199	Nápoles 3240	*ARV* 1336, 1704 (Pintor de Prónomo, nº 1); *IGD* nº II.1.
RL14	127 n. 91	Ruvo 1501	*ARV* 1338 (Pintor de Talo, nº 1); Charbonneaux ilustr. 38.
RL16	180, 183	Ferrara T412	*ARV* 1348 (Pintor de Ferrara T412, nº 1).
RL20	229	Bolonia 329	*ARV* 1410 (Pintor de Meleagro, nº 21).
RL28	191	Múnich 2398	*ARV* 1446 (Pintor de Pourtalès, nº 3).
RL32	120	Atenas 12592	*ARV* 1447 (Pintor de Atenas 12592, nº 3).
RL35	127	Londres E424	*ARV* 1475, 1695 (Pintor de Marsias, nº 4); Charbonneaux ilustr. 381.
RL40	186	Oxford G141-148	Beazley (1927) 352s.
RL41	127	Nueva York 25.190.	Charbonneaux ilustr. 378.
RL44	197	Berlín 2688	*RCA 59*, lámina II.1.
RL52	128	Leningrado 1891.818	*RCA* 120, lámina IX.2.
RL56	197, 229	París G507	*RCA* 131, lámina XV.4.
RL60	148	Manchester, Universidad	*RCA* 141, lámina XIX.4.
RL64	120	Nueva York 24.97.5	*RCA* 203, lámina XXVII.4.
RL68	153	Nápoles H2202	*RCA* 363, lámina XLVIII.2.
RL72	200	Viena 924	Metzger (1965) 88, lámina XXXIV.

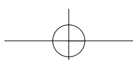
Italiota y siciliana de figuras rojas (fines del siglo V-siglo IV a. C.)

RS8	197	Compiègne	*CVA* Francia 3, lámina 28.3.
RS12*	120	Karlsruhe B136	*CVA* Alemania 8, lámina 66.1.
RS13	120	Karlsruhe B134	*CVA* Alemania 8, lámina 66.3.
RS16	120	Karlsruhe B41	*CVA* Alemania 8, lámina 69.1.
RS20*	120	Karlsruhe B2425	*CVA* Alemania 8, lámina 73.5.
RS24	197	Altenburg 272	*CVA* Alemania 18, lámina 85.1.
RS26*	118, 120	Schwerin 720	*CVA* DDR 1, lámina 45.2s.; *LCS* 68 (Lucaniana, nº 337), lámina 31.5s.
RS27	120	Schwerin 703	*CVA* DDR 1, lámina 49.1; *LCS* 165 (Lucaniana, nº 919).
RS28	120	Milán HA C231	*CVA* Italia 51, láminas (IV D) 1.1, 2.2s.
RS30	194	San Francisco, De Young 226/24866	*CVA* USA 10, lámina 24.2; *LCS* 34 (Lucaniana, nº 114).
RS31	120	París K710	Charbonneaux ilustr. 350.
RS32	120	Ruvo 1088	Charbonneaux ilustr. 357.
RS36	200	Viena 942	LCS 28 (Lucaniana, nº 98), lámina 8.5.
RS44	197	París, Bibl. Nat. 442	LCS 36 (Lucaniana, nº 136).
RS48	197	Nueva York 91.1.466	LCS 49 (Lucaniana, nº 251), lámina 20.3.
RS52	120	Tarento 8263	LCS 55 (Lucaniana, nº 280); Charbonneaux ilustr. 347s.
RS56	72	Londres F184	LCS 58 (Lucaniana, nº 289), lámina 28.1s.
RS60	72	Tarento, colección privada	LCS 60 (Lucaniana, nº 302), lámina 29.6.
RS64	72	Reggio di Calabria 7004	LCS 64 (Lucaniana, nº 315), lámina 30.2.
RS68	120	Tarento 50938	LCS 66 (Lucaniana, nº 325), lámina 31.1.
RS69	120		LCS 66 (Lucaniana, nº 326), lámina 31.2.
RS73	120	Tarento 52535	LCS 67 (Lucaniana, nº 336), lámina 31.4.
RS77	72	Madrid 32681	LCS 73 (Lucaniana, nº 371), lámina 34.3.
RS81	118	Bari 6327	LCS 96 (Lucaniana, nº 502), lámina 47.3s.
RS85	120	Compiègne 1023	LCS 101 (Lucaniana, nº 529), lámina 52.1.
RS89	120	Bari 6264	LCS 102 (Lucaniana, nº 535), lámina 51.8, 53.1.

RS97	229	Londres F179	LCS 113 (Lucaniana, nº 582), lámina 58.
RS101	120	Nápoles 1761	LCS 167 (Lucaniana, nº 927); Charbonneaux ilustr. 354.
RS109	120	Dublín 960.1	LCS 214 (Campanesa, parte 1, nº 74), lámina 84.6.
RS113	120	Cambridge GR14/1963	LCS 236 (Campanesa, parte 2, nº 63), lámina 93.4.
RS121	197	Londres F211	LCS 258 (Campanesa, parte 2, nº 211), lámina 103.1s.
RS129	120	Nápoles 856	LCS 497 (Campanesa, parte 4, nº 412), lámina 192.
RS133	120	Londres F473	LCS 597 (Siciliana, nº 82), lámina 232.3s.
RS137	120	Gela 9163	LCS 619 (Siciliana, nº 232), lámina 243.6.
RS141	194	Bari 3899	*PhV* 27, nº 18; *IGD* nº IV.26.
RS147	194	Harvard, McDaniel	*PhV* 30, nº 24; *IGD* nº IV.16.
RS151	194	Leningrado inv. 299	*PhV* 33, nº 31; *IGD* nº IV.22.
RS159	119	Santa Agata dei Goti	*PhV* 44, nº 59; *IGD* nº IV.33.
RS163	119	Roma, Vaticano U19	*PhV* 46, nº 65; *IGD* nº IV.19.
RS171	119	Nápoles, Ragusa 13	*PhV* 62, nº 115; *IGD* nº IV.32.
RS175	194	Ruvo 1402	*PhV* 68, nº 135; *IGD* nº IV.12.
RS179	229	Londres 1917.12-10.1	*IGD* nº III.1.11.







Bibliografía

Esta lista incluye todas las obras a las que se hace referencia en las notas a pie de página y en el *Post scriptum* de 1989. No es una bibliografía exhaustiva sobre la vida sexual griega, y menos aún sobre la historia de la homosexualidad.*

Armstrong, A. H., «Platonic Eros and Christian Agape», *DR*, 79 (1961) 105-121.

Beattie, A. J., «Sappho Fr. 31», *Mnemosyne,* 9 (1956) 103-111.

—, «A Note on Sappho Fr.1», *CQ*, 7 (1957) 180-183.

Beazley, J. D., *Attische Vasenmaler des rotfigurigen Stils*, Tubinga, 1925.

—, «Some Inscriptions on Vases», *AJA*, 31 (1927) 345-353; 33 (1929) 361-367; 39 (1935) 475-488; 45 (1941) 593-602; 54 (1950) 310-322; 58 (1954) 187-190; 61 (1957) 5-8; 64 (1960) 219-225.

—, «The Antimenes Painter», *JHS*, 47 (1927) 63-92.

—, «Two Inscriptions on Attic Vases», *CR*, 57 (1943) 102 s.

—, «Some Attic Vases in the Cyprus Museum», *PBA*, 33 (1947) 195-244.

—, *Attic Black-Figure Vase-Painters*, Oxford, 1956.

—, *Attic Red-Figure Vase-Painters,* 2ª edición, Oxford, 1963.

—, *Paralipomena: Additions to 'Attic Black-Figure Vase-Painters' and 'Attic Red-Figure Vase-Painters'*, Oxford, 1972.

[Beazley, J .D.] *Ashmolean Museum Catalogue of Sir John and Lady Beazley's Gifts to the Ashmolean Museum 1912-1966*, Londres, 1967.

* Las abreviaturas de revistas son las de *L'Année Philologique*. *(N. de los T.)*

Beazley, J. D., y Payne, H. G. G., «Attic Black-Figured Fragments from Naucratis», *JHS*, 49 (1929) 253-272.

Bethe, E., «Die dorische Knabenliebe. Ihre Ethik und ihre Idee», *RhM,* 62 (1907) 438-475 [reproducido en W. R. Dynes- S. Donaldson (eds.), *Homosexuality in the Ancient World*, Nueva York-Londres, 1992, pp. 10-48].

Bilabel, F., *Sammelbuch griechischer Urkunden aus Ägypten*, vol. IV, Heidelberg, 1931.

Blanckenhagen, P. H. von, «Puerilia», en *In Memoriam Otto J. Brendel: Essays in Archaeology and the Humanities*, Mainz, 1976, pp. 37-41.

Blegen, C. W., «Inscriptions on Geometric Pottery from Hymettus», *AJA*, 38 (1934) 10-28.

Boardman, John, «A Greek Vase from Egypt», *JHS*, 78 (1958) 4-12.

—, *Greek Art*, 2ª edición, Londres, 1973.

—, *Athenian Black-Figure Vases*, Londres, 1974.

—, *Athenian Red-Figure Vases*: *the Archaic Period*, Londres, 1975.

—, «A Curious Eye-Cup», *AA*, 3 (1976) 281-290.

—, *Greek Sculpture: The Archaic Period*, Londres, 1978.

Boardman, John, Dörig, J., Fuchs, W., y Hirmer, M., *The Art and Architecture of Ancient Greece*, trad. inglesa, Londres, 1967.

Boardman, John, y La Rocca, E., *Eros in Grecia*, Milán, 1975 [hay trad. española: Barcelona, 1975].

Boer, W. den, *Eros en Amor: Man en Vrouw in Griekenland en Rome*, La Haya, 1962.

Bowra, C. M., *The Greek Experience*, Londres, 1957.

—, *Greek Lyric Poetry,* 2ª edición, Oxford, 1961.

Bremmer, J., «An enigmatic indoeuropean rite: Paederasty», *Arethusa*, 13 (1980) 279-297 [reproducido en W. R. Dynes-S. Donaldson (eds.), *Homosexuality in the Ancient World*, Nueva York-Londres, 1992, pp. 49-68].

Brendel, O. J., «The Scope and Temperament of Erotic Art in the Greco-Roman World», en T. Bowie-C. V. Christenson (eds.), *Studies in Erotic Art*, Nueva York-Londres, 1970, pp. 3-108.

Buitron, Diana M., *Attic Vase-Painting in New England Collections*, Cambridge, Mass., 1972.

Campbell, M., «Anakreon fr. 358 P», *MCr*, 8-9 (1973-74) 168-169.

Caskey, L. D., y Beazley, J. D., *Attic Vases in the Museum of Fine Arts, Boston*, Oxford, 1931-63.

Charbonneaux, J., Martin, R. y Villard, F., *Classical Greek Art 480-330 B.C.*, trad. inglesa, Londres, 1972.

Chase, G. H., «An Amphora with a New Kalos-name in the Boston Museum of Fine Arts», *HSPh*, 17 (1906) 143-148.

Clarke, W. M., «Achilles and Patroclus in Love», *Hermes*, 106 (1978) 381-396 [reproducido en W. R. Dynes-S. Donaldson (eds.), *Homosexuality in the Ancient World*, Nueva York-Londres, 1992, pp. 95-110].

Collignon, M., y Couve, L., *Catalogue des vases peints du Musée National d'Athènes*, París, 1902-1904.

Cook, R. M., «Fikellura Pottery», *ABSA*, 34 (1933/34) 1-98.

Degani, E., «Arifrade l'anassagoreo», *Maia*, 12 (1960) 190-217.

—, «*Laecasin* =λαικάζειν», *RCCM*, 4 (1962) 362-365.

Delcourt, Marie, *Hermaphrodite. Myths and rites of the bisexual figure in classical antiquity*, trad. inglesa, Londres, 1961 [hay trad. española: Barcelona, 1970].

—, *Hermaphroditea. Recherches sur l'être double promoteur de fertilité dans le monde classique*, Bruselas, 1966.

Denniston, J. D., *Greek Particles,* 2ª edición, Oxford, 1954.

Deubner, L., *Attische Feste*, Berlín, 1932.

Devereux, G., «Greek pseudo-Homosexuality and the "Greek Miracle"», *SO*, 42 (1967) 69-92 [reimpreso en A. K. Siems (ed.), *Sexualität und Erotik in der Antike*, Darmstadt, 1988, pp. 206-231].

—, «The Nature of Sappho's Seizure in fr 31 LP as Evidence of her Inversion», *CQ*, 20 (1970) 17-31.

—, *Ethnopsychanalyse complémentariste*, París, 1972.

—, *Tragédie et poésie grecque: études ethnopsychanalitiques*, París, 1973.

Dickinson, R. L., *Human Sex Anatomy,* 2ª edición, Londres, 1949.

Diels, H., «Alkmans Partheneion», *Hermes*, 31 (1896) 339-374.

Dover, K. J., «Notes on Aristophanes' *Acharnians*», *Maia*, 1 (1963) 6-25 [= Dover 1963a].

— , «The Poetry of Archilochos», *Entretiens de la Fondation Hardt*, x (1963) 183-222 [= Dover 1963b].

—, «Eros and Nomos (Plato, *Symposium* 182A-185C)», *BICS*, 11 (1964) 31-42.

—, «The Date of Plato's *Symposium», Phronesis,* 10 (1965) 2-20.

—, «Aristophanes' Speech in Plato's *Symposium», JHS*, 86 (1966) 41-50.

—, *Lysias and the Corpus Lysiacum*, Berkeley-Los Ángeles, 1968 [= Dover 1968a].

—, *Aristophanes, Clouds*, con introd. y coment., Oxford, 1968 [= Dover 1968b].

—, «Classical Greek Attitudes to Sexual Behaviour», *Arethusa*, 6 (1973) 59- 73 [= Dover 1973a] [reimpreso en A. K. Siems (ed.), *Sexualität und Erotik in der Antike*, Darmstadt, 1988, pp. 264-281, en L. K. McClure (ed.), *Sexuality and Gender in the Classical World*, Oxford, 2002, pp. 19-33, y en M. Golden-P. Toohey (eds.), *Sex and Difference in Ancient Greece and Rome*, Edimburgo, 2003, pp. 114-128].

—, «Some Neglected Aspects of Agamemnon's Dilemma», *JHS*, 93 (1973), 58-69 [= Dover 1973b].

—, *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*, Oxford, 1975.

Ducati, P., *Pontische Vasen*, Berlín, 1932.

Dugas, C., *Les Vases attiques à figures rouges* (= *Exploration archéologique de Délos*, XXI), París, 1952.

Eglinton, I. Z. (= W. Breen), *Greek Love*, Nueva York, 1964 (2ª edición, 1971).

Fehling, D., *Ethologische Ueberlegungen auf dem Gebiet der Altertumskunde: Phallische Demonstration, Fernsicht, Steinigung*, Múnich, 1974.

Ferri, S., «Sui vasi greci con epigrafi "acclamatorie"», *RAL*, 14 (1938) 93-179.

Flacelière, R., *Love in Ancient Greece*, trad. inglesa, Nueva York, 1962.

Fraenkel, Eduard, «Neues Griechisch in Graffiti (I). *Katapygaina*», *Glotta*, 34 (1955) 42-45.

Fränkel, Charlotte, *Satyr- und Bakchennamen auf Vasenbildern*, Halle, 1912.

Friis Johansen, K., «Fragmente Klazomenischer Sarkophage in der Ny Carlsberg Glyptotheke», *AArch*, 6 (1935) 167-213.

Furtwängler, A., y Reichhold, K., *Griechische Vasenmalerei*, Múnich, 1904-1932.

Gentili, B., «Il "letto insaziato" di Medea e il tema dell'*adikia* a livello amoroso nei lirici (Saffo, Teognide) e nella *Medea* di Euripide», *SCO*, 21 (1972) 60-72.

—, «La ragazza di Lesbo», *QUCC*, 16 (1973) 124-128.

Giangrande, G., «Anacreon and the Lesbian Girl», *QUCC*, 16 (1973) 129-133.

Ginouvès, R., *Balaneutiké*, París, 1962.

Gould, John, *The Development of Plato's Ethics*, Cambridge, 1955.

—, «Hiketeia», *JHS*, 93 (1973) 74-103.

Gould, T. F., *Platonic Love*, Londres, 1963.

Gouldner, A. W., *Enter Plato*, Londres, 1967.

Graef, B., y Langlotz, E., *Die antiken Vasen von der Akropolis zu Athen*, Berlín, 1925-33.

Greifenhagen, A., *Eine attische schwarzfigurige Gattung und die Darstellung des Komos im sechsten Jahrhundert*, Königsberg, 1929.

—, *Griechische Eroten*, Berlín, 1957.

Guarducci, Margherita, «Due o piu donne sotto un solo manto in una serie di vasi greci arcaici», *MDAI(A)*, 53 (1928) 52-65.

Guthrie, W. K. C., *History of Greek Philosophy*, Cambridge, 1962-78 [hay trad. española: Madrid, 1984-1993].

Hallet, Judith P., «Sappho and Her Social Context: Sense and Sensuality», *Signs*, 4 (1979) 447-464.

Harrison, A. R. W., *The Law of Athens*, Oxford, 1968-71.

Hauschild, H., *Die Gestalt der Hetäre in der griechischen Komödie*, Leipzig, 1933.

Henderson, J., *The Maculate Muse: Obscene Language in Attic Comedy*, New Haven-Londres, 1975 (2ª edición, 1991).

Herter, H., *De dis atticis Priapi similibus*, Bonn, 1926.

—, *De Priapo*, Giessen, 1932.

—, «Phallophorie», *RE*, vol. XIX 2 (1938) 1673-81.

—, «Phallos», ibíd., 1681-1748.

Hoffmann, H., *Vasen der klassischen Antike*, Hamburgo, *s. d.*

—, «Hahnenkampf in Athen. Zur Ikonologie einer attischen Bildformel», *RA*, 1974, 195-220.

Hopfner, T., *Das Sexualleben der Griechen und Römer,* I.1, Praga, 1938.

Hoppin, J. C., *A Handbook of Attic Red-Figured Vases*, Cambridge, Mass., 1919.

Hyland, D. A., « Ἔρως, ἐπιθυμία and φιλία in Plato», *Phronesis*, 13 (1968) 32-46.

Immerwahr, H., «An Inscribed Terracotta Ball in Boston», *GRBS*, 8 (1967) 255-266.

Innis, Anne C., «The Behaviour of the Giraffe», *Proceedings of the Zoological Society of London*, 131 (1958) 245-278.

Jacobsthal, P., *Ornamente griechischer Vasen*, Berlín, 1927.

Jeffery, L. H., *The Local Scripts of Archaic Greece*, Oxford, 1961.

Jocelyn, H., «A Greek Indecency and its Students: LAIKAZEIN», *PCPhS*, 206 (1980) 12-66 [reproducido en W. R. Dynes-S. Donaldson (eds.), *Homosexuality in the Ancient World*, Nueva York-Londres, 1992, pp. 208-262].

Kaimakis, D., *et al.,* «Vier literarische Papyri der Kölner Sammlung», *ZPE*, 14 (1974) 29-38.

Karlen, Arno, *Sexuality and Homosexuality*, Londres, 1971.

Keydell, R., «Peisandros (13)», *RE*, vol. XIX 2 (1937) 146 s.

Klein, W., *Die griechischen Vasen mit Lieblingsinschriften,* 2ª edición, Leipzig, 1898.

Kleingünther, A., *Πρῶτος Εὑρετής* (= *Philologus,* Supplbd. XXVI.1), Leipzig, 1933.

Knox, A. D., «On Editing Hipponax: a Palinode?», *SFIC*, 15 (1939) 193-196.

Kretschmer, P., *Die griechische Vaseninschriften*, Gütersloh, 1894.

Kroll, W., «Knabenliebe», *RE*, vol. XI 1 (1922) 897-906.

—, «Lesbische Liebe», *RE*, vol. XI 2 (1924) 2100-02.

Kühner, R., *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache,* revisada por B. Gerth, Hanóver-Leipzig, 1898-1904.

Kunze, E., «Zeus und Ganymedes, eine Terrakottagruppe», *Hundertstes Winckelmannsprogramm der archäologischen Gesellschaft zu Berlin*, Berlín, 1940, pp. 25-50.

Lagerborg, R., *Die Platonische Liebe*, Leipzig, 1926.

Lane, E. A., «LakonianVase-Painting», *ABSA*, 34 (1933/34) 99-189.

Lang, Mabel, *Graffiti in the Athenian Agora*, Princeton, 1974.

—, *Graffiti and Dipinti* (= *The Athenian Agora*, XXI), Princeton, 1976.

Lefkowitz, Mary R., «Critical Stereotypes and the Poetry of Sappho», *GRBS*, 14 (1973) 113-123.

Lesky, A., *Vom Eros der Hellenen*, Gotinga, 1976.

Licht, H. (= Paul Brandt), *Sittengeschichte Griechenlands*, Dresde, 1925-28.

Lipsius, J. H., *Das attische Recht und Rechtsverfahren*, Leipzig, 1905-15.

Littman, R. J., «The Loves of Alcibiades», *TAPhA*, 101 (1970) 263-278.

Lloyd-Jones, Hugh, *The Justice of Zeus*, Berkeley, Los Ángeles-Londres, 1971.

Lücken, G. von, «Die Schweriner Onesimos-Schale», *WZ Rostock*, 16 (1967) 485-490.

Lullies, R., *Die Typen des griechischen Hermen*, Königsberg, 1931.

—, «Neuerwerbungen der Antikensammlung in München», *AA*, 1957, 373-416.

Lullies, R., y Hirmer, M., *Greek Sculpture,* 2ª edición, trad. inglesa, Nueva York, 1960.

Marcadé, J., *Eros Kalos. Essay on Erotic Elements in Greek Art*, Ginebra, 1962.

Marcovich, M., «Sappho Fr. 31: Anxiety Attack or Love Declaration?», *CQ*, 22 (1972) 19-32.

Marrou, H.-I., *History of Education in Antiquity,* 3ª edición, trad. inglesa, Londres, 1956 [hay trad. española: Madrid, 1985].

Masters, W. A., y Johnson, V. E., *Human Sexual Response*, Londres, 1966.

Mead, Margaret, *Male and Female*, Londres, 1949.

Merkelbach, R., «Sappho und ihr Kreis», *Philologus*, 101 (1957) 2-29.

—, «Aischines 1.20», *ZPE*, 16 (1975) 145-148.

Metzger, H., *Les représentations dans la céramique attique du IVe siècle*, París, 1951.

—, *Recherches sur l'imagerie athénienne*, París, 1965.

Milne, Marjorie y Von Bothmer, D., «ΚΑΤΑΠΥΓΩΝ, ΚΑΤΑΠΥΓΑΙΝΑ», *Hesperia*, 22 (1953) 215-224.

Mingazzini, P., *Vasi della collezione Castellani*, Roma, 1930.

Montuori, M., «Su Fedone di Elide», *AAP*, 25 (1976) 1-14.

Moss, Cynthia, *Portraits in the Wild*, Londres, 1976.

Nagy, G., «The White Rocks of Leukas», *HSPh*, 77 (1973) 137-177.

Napoli, M., *La Tomba del Tuffatore*, Bari, 1970.

Neumann, G., *Gesten und Gebärden in der griechischen Kunst*, Berlín, 1965.

Neumann, H., «Diotima's Concept of Love», *AJPh*, 86 (1965) 33-59.

Nilsson, M. P., «Kallisteia», *RE*, vol. X 2 (1919) 1674.

Nygren, A., *Agape and Eros*, trad. inglesa, Londres, 1953.

Oehler, J., «Gymnasium», *RE*, vol. VII 2 (1912) 2003-26.

Page, D., *Alcman: the Partheneion*, Oxford, 1951.

—, *Sappho and Alcaeus*, Oxford, 1955.

Patzer, H., *Die griechische Knabenliebe*, Wiesbaden, 1982.

Pfuhl, E., *Malerei und Zeichnung der Griechen*, Múnich, 1923.

—, *Masterpieces of Greek Drawing and Painting*, trad. inglesa, Londres, 1955.

Pickard-Cambridge, A. W., *Dithyramb, Tragedy and Comedy,* 2ª edición, revisada por T. B. L. Webster, Oxford, 1962.

Pomeroy, Sarah B., *Goddesses, Whores, Wives and Slaves: Women in Classical Antiquity*, Londres, 1975 [hay trad. española: Madrid, 1987].

Reynen, H., «Philosophie und Knabenliebe», *Hermes*, 95 (1967) 308-316.

Richter, G. M. A., *Koral: Archaic Greek Maidens*, Londres, 1968.
Richter, G. M. A. y Hall, L. F., *Red-Figured Athenian Vases in the Metropolitan Museum of Art*, New Haven, 1936.
Rist, J. M., *Eros and Psyche* (= *Phoenix* Suppl. 6), Toronto, 1964.
Robert, L., *Collection Froehner: Inscriptions Grecques*, París, 1936.
Robertson, (C.) Martin, *Greek Painting*, Ginebra, 1959.
—, «'Epoiesen' on Greek Vases: Other Considerations», *JHS*, 92 (1972) 180-183.
Robin, L., *La théorie platonicienne de l'amour*, París, 1908.
Robinson, D. M., «The Villa of Good Fortune at Olynthos», *AJA*, 38 (1934) 501-510.
Robinson, D. M. y Fluck, E. J., *A Study of the Greek Love-names. Including a Discussion of Paederasty and a Prosopographia*, Baltimore, 1937.
Rodenwaldt, G., «Spinnende Hetären», *AA*, 1932, 7-22.
Rolfe, J. C., «An Inscribed Kotylos from Boeotia», *HSPh*, 2 (1891) 89-101.
Rumpf, A., *Chalkidische Vasen*, Berlín-Leipzig, 1927.
Ruppersberg, A., «*Eispnēlas*», *Philologus*, 70 (1911) 151-154.
Schaal, H., *Griechische Vasen aus Frankfurter Sammlungen*, Fráncfort, 1923.
Schauenburg, K., «Iliupersis auf einer Hydria des Priamosmalers», *MDAI(R)*, 71 (1964) 60-70.
—, «Erastes und Eromenos auf einer Schale des Sokles», *AA*, 80 (1965) 849-867.
—, «Herakles bei Pholos», *MDAI(A)*, 86 (1971) 43-54.
—, «*Eurymedōn eimi*», *MDAI(A),* 90 (1975) 107-122.
Schefold, K., *Myth and Legend in Early Greek Art*, trad. inglesa, Londres, 1966.
Schneider, L. M., «Compositional and Psychological Use of the Spear in Two Vase-Paintings by Exekias: a Note on Style», *AJA*, 72 (1968) 385 s.
Seeberg, A., «Hephaistos Rides Again», *JHS*, 85 (1965) 102-109.
—, «A Boston Fragment with a Prisoner», *BICS*, 14 (1967) 25-35.
—, *Corinthian Komos Vases* (= *BICS, Suppl.* 27), Londres, 1971.

Semenov, A., «Zur dorischen Knabenliebe», *Philologus*, 70 (1911) 146-150.

Sergent, B., *L'homosexualité dans la mythologie grecque*, París, 1984 [hay trad. española: Barcelona, 1986].

Shipp, G. P., «Linguistic Notes (λαικάζω, πόσις, ῥηχίη, ψάρ and ψήρ, *rex*)", *Antichthon*, 11 (1977) 1-9.

Shreckenburg, Hans, *Ananke: Untersuchungen zur Geschichte des Wortgebrauchs*, Múnich, 1964.

Sichtermann, H., *Ganymed: Mythos und Gestalt in der antiken Kunst*, Berlín, *s. d.* [1953].

—, «Hyakinthos», *JDAI*, 71 (1956) 97-123.

—, «Zeus und Ganymed in frühklassischer Zeit», *AK*, 2 (1959) 10-15.

Sieveking, J. y Hackl, R., *Die königliche Vasensammlung zu München,* I, Múnich, 1912.

Slater, P. E., *The Glory of Hera*, Boston, 1968.

Sotheby's Sale Catalogue, 26 nov. 1968.

Stibbe, C. M., *Lakonische Vasenmaler des sechsten Jahrhunderts v. Chr.*, Ámsterdam-Londres, 1972.

Symonds, J. A., *A Problem in Greek Ethics*, Londres, 1908.

Taillardat, J., *Les images d'Aristophane*, París, 1965.

Talcott, Lucy, «Vases and Kalos-names from an Agora Well», *Hesperia*, 5 (1936), 333-354.

Tarbell, F. B., «A Supposedly Rhodian Inscription Re-examined», *CPh*, 12 (1917) 190 s.

Trendall, A. D., *Phlyax Vases,* 2ª edición (= *BICS* Suppl. 19), Londres, 1967 [= Trendall 1967a].

—, *The Red-Figured Vases of Lucania, Campania and Sicily*, Oxford, 1967 [= Trendall 1967b].

Trendall, A. D. y Webster, T. B. L., *Illustrations of Greek Drama*, Londres, 1971.

Treu, M., *Von Homer zur Lyrik: Wandlungen des griechischen Weltbildes im Spiegel der Sprache,* 2ª edición, Múnich, 1968.

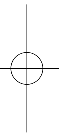
Tripp, C. A., *The Homosexual Matrix*, Nueva York, 1975.

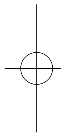
Trudgill, E., *Madonnas and Magdalens*, Londres, 1976.

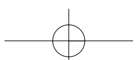
Vanggaard, T., *Phallós*, trad. inglesa, Londres, 1972.

Vermeule, Emily T., «Some Erotica in Boston», *AK*, 12 (1969) 9-15.

Vlastos, G., *Platonic Studies*, Princeton, 1973.
Vorberg, G., *Ars Erotica Veterum. Ein Beitrag zum Geschlechtsleben des Altertums*, Múnich-Stuttgart, 1926.
—, *Glossarium Eroticum*, Stuttgart, 1932.
Wankel, H., «Aischines 1.18-20 und der neue Kölner Papyrus», *ZPE*, 16 (1975) 69-75.
Watkins, C., «La famille indo-européenne du grec ὄρχις: linguistique, poétique et mythologie», *BSL*, 70 (1975) 11-25.
Webster, T. B. L., *Potter and Patron in Classical Athens*, Londres, 1972.
Wender, Dorothea, «Plato: Misogynist, Paedophile and Feminist», *Arethusa*, 6 (1973) 75-90.
West, D. J., *Homosexuality Re-examined*, Londres, 1977.
West, M. L., «Alcmanica», *CQ*, 15 (1965) 188-202.
—, «Melica», *CQ*, 20 (1970) 205-215.
—, *Studies in Greek Elegy and Iambus*, Berlín, 1974.
Westwood, G., *A Minority: a Report on the Life of the Male Homosexual in Great Britain*, Londres, 1960.
Willetts, R. F., *The law Code of Gortyn* (= *Kadmos,* Suppl. 1), Berlín, 1967.
Wilson, E. O., *Sociobiology*, Cambridge, Mass., 1975.
Wolters, P., «Eingeritzte Inschriften auf Vasen», *MDAI(A)*, 38 (1913) 193-202.
Zinserling, V., «Physiognomische Studien in der spätarchaischen und klassischen Vasenmalerei», *WZ Rostock*, 16 (1967) 571-575.







Actualización bibliográfica*

Se cumplen ya treinta años desde la publicación de la primera edición de *Greek Homosexuality* de sir Kenneth James Dover, que marcó un hito por ser prácticamente el primer trabajo serio y documentado que abordaba el estudio de la homosexualidad griega sin pelos en la lengua, evitando por igual los remilgados resabios victorianos y la visión romántica e idealizada de épocas anteriores.[1] Durante ese tiempo se ha escrito muchísimo sobre la homosexualidad griega en particular, y en general sobre la sexualidad en la Grecia clásica y, en sentido amplio, en la Antigüedad grecorromana. Por eso hemos considerado oportuno incluir aquí, bien que sin pretensiones de exhaustividad, una suerte de puesta al día bibliográfica que recoja los títulos que nos parecen más importantes publicados sobre estas materias en las tres últimas décadas.[2] Señalamos, pues, en primer lugar una serie de estudios de

* Por los traductores, Juan Francisco Martos Montiel y Juan Luis López Cruces.

1. Como escribe L. Crompton, «ningún libro sobre homosexualidad griega circuló abiertamente en inglés hasta 1978» (*Homosexuality and Civilization*, Cambridge, Mass., 2003, p. 1). De las numerosas reseñas que el libro de Dover recibió en su momento entresacamos las siguientes: *CW*, 72 (1979) 434 [Henderson]; *NYRB*, XXV, 21-22 (1979) 5-8 [Knox]; *AJPh*, 101 (1980) 121-124 [Demand]; *CR*, 30 (1980) 61-64 [Humphreys]; *JHS*, 100 (1980) 244 s. [Boardman]; *Annales (ESC)*, 35 (1980) 934-936 [Schnapp]; *Phoenix*, 35 (1981) 160-163 [Robinson]. En poco más de un lustro había sido traducido ya al francés (Grenoble, 1982), al alemán (Múnich, 1983) y al italiano (Turín, 1985), y en 1989 mereció una segunda edición «updated and with a new postcript» (*vid.* las reseñas de *EMC*, 35 (1991) 327-340 [Golden] y de *NECN*, 18.3 (1990-1991) 38-40 [Katz]), que es sobre la que está basada la presente traducción española.

2. Las abreviaturas de los títulos de revistas son las habitualmente utilizadas por *L'Année Philologique*; si se trata de revistas que no vienen recogidas en este repertorio, ponemos el nombre completo o en todo caso una abreviatura que no dificulte la identificación. Igualmente, abreviamos los títulos de las siguientes

conjunto, de diversa extensión, sobre el erotismo y la sexualidad en Grecia y en general en la Antigüedad griega y romana, incluyendo algunos libros colectivos que reúnen estudios originales o recopilan trabajos anteriores de destacados especialistas que sirven de introducción a estos temas (sin olvidarnos del interesante campo del arte erótico, bien estudiado en los últimos años pero en el que aún queda mucho por hacer).

Arkins, B., «Sexuality in fifth-century Athens», *ClIre*, 1 (1994) 18-34.

Binder, G.-B. Effe (eds.), *Liebe und Leidenschaft. Historische Aspekte von Erotik und Sexualität*, Trier, 1993.

Brioso Sánchez, M.-A. Villarrubia Medina (eds.), *Consideraciones en torno al amor en la literatura de la Grecia antigua*, Sevilla, 2000.

Calame, C., *L'Éros dans la Grèce antique*, París, 1996 (hay trad. esp.: Madrid, 2002).

Cantarella, E., *Secondo natura. La bisessualità nel mondo antico*, Roma, 1988 (hay trad. española: Madrid, 1991).

Cohen, D., *Law, sexuality and society: the enforcement of morals in classical Athens*, Cambridge, 1991.

Davidson, J., *Courtesans and Fishcakes. The Consuming Passions of Classical Athens*, Londres, 1997.

Delling, G., «Geschlechter»; «Geschlechtstrieb»; «Geschlechtsverkehr», *RAC*, vol. 10 (1978), pp. 780-829.

Dierichs, A., *Erotik in der Kunst Griechenlands*, Mainz, 1993.

—, «Erotik», *NP*, vol. 4 (1998), pp. 92-103.

Eslava Galán, J., *Amor y sexo en la antigua Grecia*, Madrid, 1997.

Garrison, D. H., *Sexual Culture in Ancient Greece*, Oklahoma, 2000.

Golden, M.-P. Toohey (eds.), *Sex and Difference in Ancient Greece and Rome*, Edimburgo, 2003.

---

obras de referencia: *NP* = *Der neue Pauly*, Stuttgart, 1996-2003; *RAC* = *Reallexikon für Antike und Christentum*, Stuttgart, 1950 y ss.; *OCD* = *Oxford Classical Dictionary*, 3ª ed., Oxford-Nueva York, 1996; *LIMC* = *Lexicon iconographicum mythologiae classicae*, Zúrich, 1981-1997.

Halperin, M.-J. J. Winkler-F. I. Zeitlin (eds.), *Before Sexuality. The Construction of Erotic Experience in Ancient Greek World*, Princeton, 1990.

Hartmann, E., «Sexualität», *NP*, vol. 11 (2001), pp. 495-498.

Henderson, J., «Greek Attitudes toward Sex», en M. Grant-R. Kitzinger (eds.), *Civilization of the Ancient Mediterranean. Greece and Rome*, Londres, 1988, vol. 2, pp. 1249-1263.

Johns, C., *Sex or Symbol. Erotic Images of Greece and Rome*, Austin, 1982 (4ª ed., Londres, 1999).

Johnson, M.-T. Ryan, *Sexuality in Greek and Roman society and literature*, Londres-Nueva York, 2005.

Kampen, N. B. (ed.), *Sexuality in ancient art*, Cambridge, 1996.

Keuls, E. C., *The Reign of the Phallus*, Nueva York, 1985 (2ª ed. ampliada, Berkeley-Los Ángeles-Londres, 1993).

Kilmer, M. F., *Greek Erotica on Attic Red-Figure Vases*, Londres, 1993.

King, H., «Sowing the field: Greek and Roman sexology», en R. Porter-M. Teich (eds.), *Sexual knowledge, sexual science: the history of attitudes to sexuality*, Cambridge-Nueva York, 1994, pp. 29-46.

—, «Pornography», *OCD*, p. 1226.

Konstan, D.-M. Nussbaum (eds.), *Sexuality in Greek and Roman Society* (número especial de la revista *Differences*, 2.1, 1990).

Krenkel, W., *Naturalia non turpia. Sex and Gender in Ancient Greece and Rome. Schriften zur antiken Kultur- und Sexualwissenschaft*, Hildesheim, 2006.

Martos Montiel, J. F., «Erotismo y pornografía en la Grecia arcaica y clásica», en A. Pérez Jiménez-Mª Cruz Salcedo Parrondo (eds.), *Las alas del placer: Las riberas del Mediterráneo bajo las flechas de Eros*, Málaga, 2004, pp. 35-82.

Montserrat, D., *Sex and society in Graeco-Roman Egypt*, Londres, 1996.

Nussbaum, M.-J. Sihvola (eds.), *The Sleep of Reason: Erotic Experience and Sexual Ethics in Ancient Greece and Rome*, Chicago, 2002.

Parker, H. N., «Heterosexuality», *OCD*, pp. 702-703.

—, «The myth of the heterosexual: anthropology and sexuality for classicists», *Arethusa*, 34 (2001) 313-362.

Richlin, A. (ed.), *Pornography and Representation in Greece and Rome*, Nueva York-Oxford, 1992.

—, «Sexuality», *OCD*, p. 1399.

Rousselle, R., «Defining ancient Greek sexuality», *Journal of Psychohistory*, 26 (1999) 810-818.

Sánchez, C., *Arte y erotismo en el mundo clásico*, Madrid, 2005.

Siems, A. K. (ed.), *Sexualität und Erotik in der Antike*, Darmstadt, 1988.

Sissa, G., *Eros tiranno. Sessualità e sensualità nel mondo antico*, Roma-Bari, 2003.

Skinner, M. B., *Sexuality in Greek and Roman culture*, Malden, MA, 2005.

Stewart, A., *Art, Desire and the Body in Ancient Greece*, Cambridge, 1997.

Thornton, B. S., *Eros: the myth of ancient Greek sexuality*, Oxford, 1997.

Wagner-Hasel, B., «Geschlechterrollen. Griechenland», *NP*, vol. 4 (1998), pp. 1008-1011.

Winkler, J. J., *The constraints of desire. The anthropology of sex and gender in ancient Greece*, Nueva York-Londres, 1990 (hay trad. española: Buenos Aires, 1994).

Younger, J. G., *Sex in the ancient world from A to Z*, Nueva York, 2005.

Zeitlin, F. I., «Eros», en S. Settis (ed.), *Noi e i Greci*, Turín, 1996, pp. 369-439.

—, «Reflections on erotic desire in Archaic and Classical Greece», en J. I. Porter (ed.), *Constructions of the Classical Body*, Ann Arbor, 1999, pp. 50-76.

No podíamos dejar de recoger también algunos títulos referidos a la innegable influencia en este campo (así como en el estrechamente relacionado de los *women and gender studies*, para orientarnos en el cual puede servirnos el artículo de T. Scheer, «Forschungen über die Frau in der Antike. Ziele, Methoden, Perspektiven»,

Gymnasium, 107 [2000] 143-172) tanto de la *Historia de la sexualidad* de M. Foucault (París, 1976-1984; trad. española: Madrid, 1987), principalmente, como de la propia obra de Dover, sin duda, por más que se le pueda reprochar a este último el haberse centrado básicamente en fuentes arqueológicas y literarias de la Grecia arcaica y clásica y por enfatizar la dinámica dominante/dominado, activo/pasivo de la relación homosexual en detrimento de sus aspectos afectivos y pedagógicos. Las ideas expuestas y defendidas por ambos autores, ya asumidas sin más, ya matizadas en aspectos de mayor o menor relevancia o incluso rechazadas en bloque, han favorecido en los últimos quince o veinte años un intenso debate sobre el concepto y la historia de la sexualidad que no se ha limitado, ni mucho menos, al ámbito del mundo clásico.

Cohen, D.-R. Saller, «Foucault on Sexuality in Greco-Roman Antiquity», en J. Goldstein (ed.), *Foucault and the Writing of History*, Oxford-Cambridge, Mass., 1994, pp. 35-59.

Davidson, J., «Dover, Foucault and Greek homosexuality: penetration and the truth of sex», *P&P*, 170 (2001) 3-51.

Gilabert, P., «L'anàlisi del fenomen pederàstic grec a l'*Histoire de la sexualité* de Michel Foucault: les conseqüències d'una greu omissió», *AFB*, 15.3 (1992) 33-48.

Larmour, P. M.-C. Platter (eds.), *Rethinking Sexuality: Foucault and Classical Antiquity*, Princeton, 1998.

Nall, G., *Forms of classical Athenian homosexuality in transhistorical, cross-cultural, biosocial and demographic perspective: a response to Dover, Foucault and Halperin*, tesis, State University of New York at Albany, 2001.

Piérart, M., «Michel Foucault et la morale sexuelle des anciens», *FZPhTh*, 33 (1986) 23-43.

Richlin, A., «Zeus and Metis: Foucault, Feminism, Classics», *Helios*, 18 (1991) 160-180.

Skinner, M. B., «Zeus and Leda: The Sexuality Wars in Contemporary Classical Scholarship», *Thamyris*, 3 (1996) 103-123.

Ungaretti, J. R., «De-Moralizing Morality: Where Dover's *Greek Homosexuality* Leaves us», *Journal of Homosexuality*, 8 (1982-83) 1-17.

Ofrecemos a continuación las referencias de diversos estudios generales, de mayor o menor entidad, sobre la homosexualidad griega (o también pederastia griega, pues, a pesar de ser, en puridad, fenómenos distintos tanto formal como funcionalmente, el término «homosexualidad» se utiliza a veces de manera genérica para referirse a [o implicando también] el específico «pederastia»). Del mismo modo, resulta ineludible incluir en este apartado algunos trabajos monográficos sobre la homosexualidad femenina, que también ha recibido en los últimos años una especial atención.

Africa, Th. W., «Homosexuals in Greek History», *Journal of Psychohistory*, 9 (1982) 401-420.

Boehringer, S., *Homosexualité féminine dans l'Antiquité grecque et romaine*, París, 2007.

Brooten, B., *Love between women: Early Christian responses to Female Homoeroticism*, Chicago-Londres, 1996.

Buffière, F., *Eros adolescent: la pédérastie dans la Grece antique*, París, 1980.

Davidson, J., *The Greeks and Greek Love: A Radical Reappraisal of Homosexuality in Ancient Greece,* Londres, 2007.

Durup-Carré, S., «L'homosexualité en Grèce antique: tendance ou institution?», *L'Homme*, 26 (1986) 371-377.

Dynes, W. R.-S. Donaldson (eds.), *Homosexuality in the Ancient World*, Nueva York-Londres, 1992.

Halperin, D. M., *One Hundred Years of Homosexuality and other Essays on Greek Love*, Nueva York-Londres, 1989.

—, «Homosexuality», *OCD*, pp. 720-723.

Hartmann, E., «Homosexualität», *NP*, vol. 5 (1998), pp. 703-707.

Hoheisel, K., «Homosexualität», *RAC*, vol. 16 (1992), pp. 289-364.

Hubbard, Th. K. (ed.), *Greek love reconsidered*, Nueva York, 2000.

—, *Homosexuality in Greece and Rome. A Sourcebook of Basic Documents*, Berkeley, 2003.

Lambert, M.-H. Szesnat, «Greek Homosexuality: Whither the Debate?», *Akroterion*, 39.2 (1994) 46-63.

Lear, A., *Noble Eros: the idealization of pederasty from the Greek Dark Ages to the Athens of Socrates*, tesis, University of California, Los Ángeles, 2004.

Martos Montiel, J. F., *Desde Lesbos con amor: homosexualidad femenina en la Antigüedad*, Madrid, 1996.

—, «Aspectos de la homosexualidad femenina en Grecia y Roma», en S. Perea Yébenes (ed.), *Erotica antiqua*, Madrid, 2007, pp. 11-62.

Percy, W. A., *Pederasty and Pedagogy in Archaic Greece*, Chicago, 1996.

Rabinowitz, N. S.-L. Auanger (eds.), *Among Women: From the Homosocial to the Homoerotic in the Ancient World*, Austin, 2002.

Reinsberg, C., *Ehe, Hetärentum und Knabenliebe im antiken Griechenland*, Múnich, 1989.

Salvador Ventura, F., «Los homosexuales en el mundo antiguo», en J. M. García González-A. Pociña Pérez (eds.), *En Grecia y Roma: las gentes y sus cosas*, Granada, 2003, pp. 431-450.

Smit, D. W., «*Paiderastia*: A Greek Practice Reconsidered», *Talanta*, 24-25 (1992-93) 99-116.

Thorp, J., «The social construction of homosexuality», *Phoenix*, 46 (1992) 54-61.

Vattuone, R., *Il mostro e il sapiente: studi sull'erotica greca*, Bolonia, 2004.

Verstraete, B. C.-V. L. Provencal (eds.), *Same-Sex Desire and Love in Greco-Roman Antiquity and in the Classical Tradition of the West*, Nueva York, 2005 (= *Journal of Homosexuality*, 49.3/4).

Concluimos este apéndice con una serie, necesariamente más prolija, de trabajos particulares, dedicados a temas concretos (epigrafía, arte erótica, religión y mito, aspectos legales, históricos, antropológicos, etc.) y a autores y obras (Esquines, Platón, Aristófanes, Safo, Teócrito, etc.) que reciben un tratamiento especial, más o menos amplio, en la obra de Dover por su relación, directa o indirecta, con la cuestión de la homosexualidad griega (por mor de la brevedad y para evitar repeticiones, excluimos aquí los trabajos incluidos en los libros colectivos citados más arriba).

Ambrose, Z. Ph., «Ganymede in Euripides' Cyclops: a study in homosexuality and misogyny», *NECN*, 23.3 (1995-96) 91-95.

Armstrong, M. S., «"Jene eigenthümlich Dorische Männerliebe": K. O. Müller's *Die Dorier* and Greek Homosexuality», en William M. Calder III-R. Schlesier (eds.), *Zwischen Rationalismus und Romantik. Karl Ottfried Müller und die antike Kultur*, Hildesheim, 1998, pp. 19-54.

Bady, G., «Le Socrate de Platon: pédéraste ou pédagogue?», en L. Basset & F. Biville (eds.), *Les jeux et les ruses de l'ambiguïté volontaire dans les textes grecs et latins*, Lyon, 2005, pp. 131-146.

Bagnall, R. S., «Your Wife in Your Name: *P. Oxy.* LXII 4340», *GRBS*, 39 (1998) 157-167.

Bain, D., «Six Greek verbs of sexual congress (βινῶ, κινῶ, πυγίζω, ληκῶ, οἴφω, λαικάζω)», *CQ*, 41 (1991) 51-76.

—, «?ΒΟ.ΤΙΑΔΕΣ Ο ΠΡΩΚΤΟΣ: An abusive graffito from Thorikos», *ZPE*, 104 (1994) 33-35.

—, «Two submerged items of Greek sexual vocabulary from Aphrodisias», *ZPE*, 117 (1997) 81-84.

Ballabriga, A., «La pédérastie dans l'*Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*», en J.-M. Pailler-P. Payen (eds.), *Que reste-t-il de l'éducation classique? Relire «le Marrou». Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, Toulouse, 2004, pp. 79-86.

Barret, D. S., «The friendship of Achilles and Patroclus», *CB*, 57 (1981) 87-93.

Bartol, K., «Il desiderio di Solone (Sol. 16 G.-P. = 25 W.)», *MH*, 59.2 (2002) 65-70.

Bažant, J., «Homosexuals on Athenian Vases», en P. Oliva-A. Frolíkova (eds.), *Concilium Eirene XVI. Proceedings of the 16th International Eirene Conference*, Praga, 1983, vol. II, pp. 31-34.

Bernardini, P. A., «La belleza dell'amato: Ibico frr. 288 e 289 P.», *AION (filol)*, 12 (1990) 69-80.

Boardman, J., «Sex differentiation in grave vases», *AION (archeol)*, 10 (1988) 171-180.

—, «The Phallos-Bird in Archaic and Classical Greek Art», *RA*, (1992) 227-242.

Boehringer, S., «"Ces monstres de femmes": Topique des "thaumata" dans les discours sur l'homosexualité féminine aux premiers siècles de notre ère», en O. Bianchi-O. Thévenez (eds.), *Mirabilia. Conceptions et représentations de l'extraordinaire dans le monde antique*, Berna, 2004, pp. 75-98.

Bremmer, J. N., «Greek paederasty and modern homosexuality», en J. Bremmer (ed.), *From Sappho to De Sade. Moments in the History of Sexuality*, Londres-Nueva York, 1989, pp. 1-14.

—, «Adolescents, *Symposion*, and Pederasty», en O. Murray (ed.), *Sympotica: A Symposium on the Symposion*, Oxford, 1990, pp. 135-148.

Brioso, M., «La pederastia en la novela griega antigua», *ExcPhilol*, 9 (1999) 7-50.

Brongersma, E., «The Thera-Inscriptions: Ritual or Slander?», *Journal of Homosexuality*, 20 (1990) 31-40.

Bujard, S., «Couvrez ce gland que je ne saurais voir...», *Chronozones*, 4 (1998) 4-11.

Cameranesi, R., «L'attrazione sessuale nella commedia attica antica», *QUCC*, 26 (1987) 37-47.

Cameron, A., «Love (and marriage) between women», *GRBS*, 39 (1998) 137-156.

Cannatà, F., «La punizione di Comata: Teocrito 5, 118 S.», *AION*, 20 (1998) 147-162.

Cantarella, E., «Iniziazione greca e cultura indoeuropea», *DHA*, 13 (1987) 365-375.

—, «L'omosessualità maschile nel diritto ateniese», en P. D. Dimakis (ed.), *Éros et droit en Grèce classique*, París, 1988, pp. 13-41.

Capriglione, J. C., «L'amore è un dardo. Le ragioni dell'omosessualità in Aristotele e Plutarco», en A. Pérez Jiménez-J. García López-R. Mª Aguilar (eds.), *Plutarco, Platón y Aristóteles. Actas del V Congreso Internacional de la International Plutarch Society*, Madrid, 1999, pp. 567-581.

Carbone, G., «Le donne di Lesbo nel lessico svetoniano delle ingiurie (A proposito di Anacr. fr. 13 Gent.)», *QUCC*, 44 (1993) 71-76.

Cassio, A. C., «Post classical Λέσβιαι», *CQ*, 33 (1983) 296-297.

Catenacci, C., «L'*eros* impossibile e ruoli omoerotici (Simonide fr. 21 West[2])», *QUCC*, 66 (2000) 57-67.

Cavallini, E., «Ibyc. fr. S 169», *Sileno*, 17 (1991) 243-245.

Chankowski, A. S., «ΟΙΦΕΙΝ: remarques sur les inscriptions rupestres de Théra et sur la théorie de la pédérastie initiaque en Grèce ancienne», en T. Derda *et al.* (eds.), *ΕΥΕΡΓΕΣΙΑΣ ΧΑ-ΡΙΝ: Studies presented to Benedetto Bravo and Ewa Wipszycka by their disciples*, Varsovia, 2002, pp. 3-35.

Coulie, A., «Nouvelles inscriptions érotiques à Thasos», *BCH*, 122 (1998) 445-453.

Craik, E. M., «Language of Sexuality and Sexual Inversion in Euripides' *Hippolytos*», *AClass*, 41 (1998) 29-44.

Crowther, N. B., «Male Beauty Contests in Greece: the *euandria* and the *euexia*», *AC*, 54 (1985) 285-291.

Cyrino, M., «Anacreon and Eros Damales», *CW*, 89 (1996) 371-382.

da Cunha Correa, P., «Muddy eels (Archilochus 189W)», *Synthesis*, 9 (2002) 81-90.

Davidson, J., «Anacreon, Homer and the Young Woman from Lesbos», *Mnemosyne*, 40 (1987) 132-137.

Degani, E., «Insulto ed escrologia in Aristofane», *Dioniso*, 57 (1987) 31-47.

—, «Aristofane e la tradizione dell'invettiva personale in Grecia», en J. M. Bremer-E. W. Handley (eds.), *Aristophane* (Entretiens Hardt 38), Vandoeuvres-Ginebra, 1993, pp. 1-49.

De Vries, K., «The 'Frigid Eromenoi' and Their Wooers Revisited. A Closer Look at Greek Homosexuality in Vase Painting», en M. Duberman (ed.), *Queer Representations: Reading Lives, Reading Cultures*, Nueva York, 1997, pp. 14-24.

Di Benedetto, V., «Intorno al linguaggio erotico di Safo», *Hermes*, 113 (1985) 145-156.

Dimakis, P. D., «L'ampleur de la pédérastie dans l'Athènes classique», *Rev. Intern. Philos. Pénale*, IX (1992-93) 43- 57.

Di Marco, M., «Il proemio dell'*Ila*: Teocrito, Apollonio e l'*eros paidikos*», *Eikasmos*, 6 (1995) 121-139.

Dover, K. J., «Homosexualität in Griechenland und die «Inspiration»», en H. P. von Duerr (ed.), *Die wilde Seele. Zur Eth-*

nopsychoanalyse von Georges Devereux, Fráncfort, 1987, pp. 47-63.

Dubois, P., «Phallocentrism and its Subversion in Plato's *Phaedrus*», *Arethusa*, 18 (1985) 91-103.

Edwards, G. P., «Meaning and aspect in the verb ὀπυίω», *Minos*, 20-22 (1987) 173-181.

Effe, B., «Der griechische Liebesroman und die Homoerotik. Ursprung und Entwicklung einer epischen Gattungskonvention», *Philologus*, 131 (1987) 95-108.

—, «Die Homoerotik in der griechischen Bukolik», en Th. Stemmler (ed.), *Homoerotische Lyrik. Vorträge eines interdisziplinären Kolloquiums*, Mannheim-Tubinga, 1992, pp. 55-67.

—, «Platon und die Päderastie: *Phaidros* 256b-d und die platonische Eros-Theorie», en M. van Ackeren (ed.), *Platon verstehen: Themen und Perspektiven*, Darmstadt, 2004, pp. 135-146.

Eisner, R., «A case of poetic justice. Aristophanes' speech in the *Symposium*», *CW*, 72 (1979) 417-418.

Espejo Muriel, C., «Una variante sexual en el rito de hospitalidad griego», *Helmantica*, 43 (1992) 139-146.

Fakas, Ch., «Seeräuberei und Homoerotik bei Longos», *WJA*, 29 (2005) 185-191.

Foley, H. P., «'The Mother of the Argument': *Eros* and the Body in Sappho and Plato's *Phaedrus*», en M. Wyke (ed.), *Parchments of Gender. Deciphering the Body in Antiquity*, Oxford, 1998, pp. 39-70.

Frontisi-Ducroux, F., «Les Grecs, le double et les jumeux», *Topique: revue freudienne*, 22 (1992) 239-262.

Garlan, Y.-O. Masson, «Les acclamations pédérastiques de Kalami (Thasos)», *BCH*, 106 (1982) 3-22.

Gentili, B., «Il Partenio di Alcmane e l'amore omoerotico femminile nei tiasi spartani», *QUCC*, 22 (1976) 59-67.

Giangrande, G., «Sappho and the ὄλισβος», *Emerita*, 48 (1980) 249-250.

—, «Anacreon and the 'fellatrix' from Lesbos», *MPhL*, 4 (1981) 15-18.

—, «Anacreon's pubic hair», *Habis*, 26 (1995) 9-12.

—, «La Stoa e l'amore nel romanzo greco», *Orpheus*, 21 (2000) 54-59.

Golden, M., «Age differences between *erastai* and *eromenoi*», *Phoenix*, 38 (1984) 321-324.

—, «*ΠΑΙΣ*, 'child' and 'slave'», *AC*, 54 (1985) 91-104.

—, «Thirteen years of homosexuality (and other recent work on sex, gender and the body in ancient Greece)», *EMC*, 10 (1991) 327-340.

González-Reigosa, F.-H. Kaminsky, «Greek homosexuality, Greek Narcissism, Greek culture: the invention of Apollo», *Psychohistory Review*, 17.2 (1989) 149-181.

González Rincón, M., *Estratón de Sardes. Epigramas*, Sevilla, 1996.

Görgemanns, H., «Sokratischer Eros in Platons Symposion und die Krisis der attischen Knabenliebe», en H. Kessler (ed.), *Sokrates. Nachfolge und Eigenwege*, Kusterdingen, 2001, pp. 135-166.

Halperin, D. M., «Plato and Erotic Reciprocity», *ClAnt*, 5 (1986) 60-80.

—, «Sex before Sexuality: Pederasty, Politics, and Power in Classical Athens», en M. B. Duberman-M. Vicinius-G. Chauncey (eds.), *Hidden from History: Reclaiming the Gay and Lesbian Past*, Nueva York, 1989, pp. 37-53.

Hani, J., «Le mythe de l'androgyne dans le *Banquet* de Platon», *Euphrosyne*, 11 (1981-82) 89-101.

Hedreen, G., «"I Let Go My Force Just Touching Her Hair": Male Sexuality in Athenian Vase-Paintings of Silens and Iambic Poetry», *ClAnt*, 25 (2006) 277-325.

Hermary, A.-H. Cassimatis-R. Vollkommer, «Eros», *LIMC*, vol. III.1 (1986), pp. 850-942.

Hindley, C., «Eros and military command in Xenophon», *CQ*, 44 (1994) 347-366.

—, «Xenophon on male love», *CQ*, 49 (1999) 74-99.

Hindley, C.-D. Cohen, «Debate: Law, Society and Homosexuality in Classical Athens», *P&P*, 133 (1991) 167-93.

Hoffmann, R. J., «Some cultural aspects of Greek male homosexuality», *Journal of Homosexuality*, 5.3 (1980) 217-226.

Hubbard, Th. K., «Popular perceptions of elite homosexuality in classical Athens», *Arion*, 6 (1998) 48-78.
—, «Pindar, Theoxenus, and the homoerotic eye», *Arethusa*, 35 (2002) 255-296.
—, «Sex in the gym: athletic trainers and pedagogical pederasty», *Intertexts*, 7 (2003) 1-26.
—, «History's first child molester: Euripides' Chrysippus and the marginalization of pederasty in Athenian democratic discourse», en J. Davidson *et al.* (eds.), *Greeek Drama III. Essays in Honour of Kevin Lee*, Londres, 2006, pp. 223-244.
Hupperts, Ch. A. M., «Aristotelean Philosophy and the Pathicus», en *One-off Publication of the International Scientific Conference on Gay and Lesbian Studies «Homosexuality: Which Homosexuality?» December 15-18 1987*, Ámsterdam, 1987 (= *History*, vol. 2), pp. 59-71.
—, «Greek Love: Homosexuality or Paederasty? Greek Love in Black Figure Vase-Painting», en J. Christiansen-T. Melander (eds.), *Proceedings of the 3d Symposium on Ancient Greek and Related Pottery*, Copenhague, 1988, pp. 255-268.
Johnston, A., «*Katápygos*», *PP*, 45 (1990) 41.
Jordan, D. R., «Greek Verses from Stabiae», *ZPE*, 111 (1996) 124.
Jourdain-Annequin, C., «L'initiation: éléments pour une discussion», *MEFRA*, 102 (1990) 133-137.
Keuls, E. C., «The Greek medical texts and the sexual ethos of ancient Athens», en Ph. J. van der Eijk-H. F. J. Horstmanshoff-P. H. Schrijvers (eds.), *Ancient Medicine in its Socio-cultural Context*, Ámsterdam-Atlanta, 1995, vol. I, pp. 261-273.
—, «Pair-bonding in classical Athens», en E. Klinger *et al.* (eds.), *Paare in antiken religiösen Texten und Bildern*, Würzburg, 2002, pp. 29-38.
Kilmer, M. F., «Painters and Pederasts: Ancient Art, Sexuality, and Social History», en M. Golden-P. Toohey (eds.), *Inventing Ancient Culture: Historicism, Periodization, and the Ancient World*, Londres-Nueva York, 1997, pp. 36-49.
—, «'Rape' in early red-figure pottery: violence and threat in homo-erotic and hetero-erotic contexts», en S. Deacy-K. F.

Peirce (eds.), *Rape in antiquity: sexual violence in the Greek and Roman worlds*, Londres, 1997, pp. 123-141.

Koch-Harnack, G., *Knabenliebe und Tiergeschenke. Ihre Bedeutung in päderastischen Erziehungsystem Athens*, Berlín, 1983.

—, *Erotische Symbole. Lotosblüte und gemeinsamer Mantel auf antiken Vasen*, Berlín, 1989.

—, «Das Mantelmotiv bei homosexuellen Paaren: Zu einer unveröffentlichen Schale in Athener Privatbesitz», *Hephaistos*, 10 (1991) 61-63.

Koehl, R. B., «The Chieftain Cup and a Minoan Rite of Passage», *JHS*, 106 (1986) 99-110.

—, «Ephoros and ritualized homosexuality in Bronze Age Crete», en M. Duberman (ed.), *Queer Representations. Reading Lives, Reading Cultures*, Nueva York-Londres, 1997, pp. 7-13.

Komornicka, A. M., «Sur le langage érotique de l'ancienne comédie attique», *QUCC*, 9 (1981) 55-83.

Krenkel, W. A., «Mänliche Prostitution in der Antike», *Altertum*, 24 (1978) 49-55.

Koumanoudis, S. N., «Παιδοφίλαι καὶ ἐμβασικοῖται», *Horos*, 1 (1983) 35-38.

Laguna Mariscal, G.-M. Sanz Morales, «Was the relationship between Achilles and Patroclus homoerotic? The view of Apollonius Rhodius», *Hermes* 133 (2005) 120-123.

Lambert, M., «Cruel boys and ageing men: the pederastic poems in the Theocritean corpus», *AClass*, 47 (2004) 75-85.

Lardinois, A., «Lesbian Sappho and Sappho of Lesbos», en J. Bremmer (ed.), *From Sappho to de Sade. Moments in the history of sexuality*, Londres-Nueva York, 1989, pp. 15-35.

Lavalle, B. M., «The nature of Hipparchos' insult to Harmodios», *AJPh*, 107 (1986) 318-331.

Legras, B., «L'homosexualité masculine à travers les papyrus grecs d'Égypte: droit et morale», en E. Cantarella-G. Thür (eds.), *Symposion 1997. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte*, Colonia-Viena, 2001, pp. 269-284.

Lens Tuero, J., «Arquíloco, fr. 232 West (= fr. 73 Adr.)», *Sodalitas*, 2 (1981) 177-233.

Levy, E., «Rémarques preliminaries sur l'éducation spartiate», *Ktema*, 22 (1997) 151-160.

Lewis, Th. S. W., «The Brothers of Ganymede», *Salmagundi*, 58-59 (1982-83) 147-165.

Link, St., «Der geliebte Bürger. *Paideia* und *paidika* in Sparta und auf Kreta», *Philologus*, 143 (1999) 3-25.

Liviabella Furiani, P., «Omofilia e androcrazia nella società maschile di Stratone di Sardi», *Euphrosyne*, 15 (1987) 217-226.

Ludwig, P. W., «Politics and Eros in Aristophanes' Speech: *Symposium* 191E-192C and the Comedies», *AJPh*, 117 (1996) 537-562.

MacDowell, D. M., «Athenian Laws about Homosexuality», *RIDA*, 47 (2000) 13-27.

McGready, F., «Heracles' love for Hylas», *CL*, 3 (1983) 79-80.

Mencacci, F., «Päderastie und lesbische Liebe. Die Ursprünge zweier sexueller Verhaltensweisen und der Unterschied der Geschlechter in Rom», en G. Vogt-Spira-B. Rommel (eds.), *Rezeption und Identität. Die kulturelle Auseinandersetzung Roms mit Griechenland als europäisches Paradeigma*, Stuttgart, 1999, pp. 60-80.

Milano, N., «Dei e pederasti: una questione di gusti», *Aufidus*, 27 (1995) 7-15.

Moreau, A., «Eschyle et les tranches des repas d'Homère: la trilogie d'Achille», *CGITA*, 9 (1996) 3-29.

Nicholson, N., «Pederastic Poets and Adult Patrons in Late Archaic Lyric», *CW*, 93 (2000) 235-259.

Nicolai, W., «Zur Platonischen Eroskonzeption», *GB*, 22 (1998) 81-100.

Ogden, D., «Homosexuality and Warfare in Ancient Greece», en A. B. Lloyd (ed.), *Battle in Antiquity*, Londres, 1996, pp. 107-168.

Orrells, D.J., *A history of the critical theories and approaches regarding the phallus in antiquity*, tesis, Cambridge Univ., 2005.

Parker, H. N., «Sappho Schoolmistress», *TAPhA*, 123 (1993) 309-351.

Pavese, C. O., «Su Ibyc. fr. 5, 12P: παιδόθεν», *Eikasmos*, 3 (1992) 43-45.

Penwill, J. L., «Men in Love: Aspects of Plato's *Symposium*», *Ramus*, 7 (1978) 143-175.

Pérez Cabrera, J., «Preferencias amorosas en el epigrama helenístico», *Fortunatae*, 7 (1995) 143-157.

Poole, W., «Male homosexuality in Euripides», en A. Powell (ed.), *Euripides, women and sexuality*, Londres-Nueva York, 1990, pp. 108-150.

Pretagostini, R., «La rivalità tra Comata e Lacone. Una *paideia* disconosciuta (Theocr. 5, 35-43, 116-9)», *MD*, 13 (1984) 137-141.

—, «L'omosessualità di Agatone nelle *Tesmoforiazuse* di Aristofane e la figura del κελητίζειν (v. 153)», en P. D'Alessandro (ed.), *Moûsa. Scritti in onore di G. Morelli*, Bolonia, 1997, pp. 117-122.

Prieto, Mª H. T. C., «Os valores de Heraclito do Ponto», *Euphrosyne*, 20 (1992) 277-281.

Rainer, J. M., «Züm Problem der Atimie als Verlust der bürgerlichen Rechte insbesondere bei männlichen homosexuallen Prostituirten», *RIDA*, 33 (1986) 89-114.

Reames-Zimmerman, J., «An atypical affair? Alexander the Great, Hephaistion Amyntoros and the nature of their relationship», *AHB*, 13.3 (1999) 81-96.

Renehan, R., «On the interpretation of a poem of Anacreon», *ICS*, 18 (1993) 39-47.

Rist, J. M., «Plato and Professor Nussbaum on acts "contrary to nature"», en M. A. Joyal (ed.), *Studies in Plato and the Platonic tradition: essays presented to John Whittaker*, Aldershot, 1997, pp. 65-79.

—, «Plutarch's *Amatorius*: A Commentary on Plato's Theories of Love?», *CQ*, 51 (2001) 557-575.

Rodríguez Adrados, F., «El campo semántico del amor en Safo», *RSEL*, 1 (1971) 5-23.

Rösler, W., «Homoerotik und Initiation: Über Sappho», en Th. Stemmler (ed.), *Homoerotische Lyrik. Vorträge eines interdisziplinären Kolloquiums*, Mannheim-Tubinga, 1992, pp. 43-54.

Ruiz Gamuza, E., «Los dos primeros discursos del *Fedro* de Platón: *topoi* homoeróticos», en L. Gil *et al.* (eds.), *Corolla Com-*

plutensis in memoriam Josephi S. Lasso de la Vega, Madrid, 1998, pp. 447-457.

Sakellariou, A. E., «Is *Symposium* a defence for homosexuality?», *Platon*, 46 (1994) 62-64.

Santoro, S., «Calcide e la poesia pederotica» en M. Vetta-C. Catenacci (eds.), *I luoghi e la poesia nella Grecia antica*, Alessandria, 2006, pp. 85-91.

Scanlon, T. F., «*Gymnikê Paideia*: Greek athletics and the construction of culture», *CB*, 74 (1998) 143-157.

Scarcella, A. M., «Cronaca dell'amore e degli amori nelle storie d'amore», en P. L. Furiani-A. M. Scarcella (eds.), *Piccolo mondo antico. Le donne, gli amori, i costumi, il mondo reale nel romanzo antico*, Perugia, 1989, pp. 151-195.

Schnapp, A., *Le chasseur et la cité. Chasse et érotique en Grece ancienne*, París, 1997.

Scholtz, A., «Friends, lovers, flatterers: demophilic courtship in Aristophanes' *Knights*», *TAPhA*, 134.2 (2004) 263-293.

Sergent, B., «Paederasty and Political Life in Archaic Greek Cities», *Journal of Homosexuality*, 25, 1-2 (1993) 147-164.

—, *Homosexualité et initiation chez les peuples indo-européens*, París, 1996 (reimpresión de sus libros *L'homosexualité dans la mythologie grecque*, París, 1984 [trad. esp.: Barcelona, 1986], y *L'homosexualité initiaque dans l'Europe ancienne*, París, 1986).

Shapiro, H. A., «Kalos-Inscriptions with Patronymic», *ZPE*, 68 (1987) 107-118.

Sichtermann, H., «Ganymedes», *LIMC*, vol. IV.1 (1988), pp. 154-169.

Siebert, G., «Une image dans l'image: le pilier hermaïque dans la peinture de vases grecque», en F. Dunand-J.-M. Spieser-J. Wirth (eds.), *L'image et la production du sacré*, París, 1991, pp. 65-100.

Sissa, G., «Sexual bodybuilding: Aeschines against Timarchus», en J. I. Porter, *Constructions of the Classical Body*, Ann Arbor, 1999, pp. 147-168.

Skinner, M. B., «Sapphic Nossis», *Arethusa*, 22 (1989) 5-18.

Smith, T. J., «Transvestism or travesty? Dance, dress and gender in Greek vase-painting», en Ll. Lewellyn-Jones (ed.), *Wo-*

men's Dress in the Ancient Greek World, Londres, 2002, pp. 33-54.

Snyder, J. M., *Lesbian Desire in the Lyrics of Sappho*, Nueva York, 1997.

Sourvinou-Inwood, C., «A Series of Erotic Pursuits: Images and Meanings», *JHS*, 107 (1987) 131-153.

Spina, L., «L'incomparabile pudore dei giovani Spartani (Senofonte, *Costituzione degli Spartani*, III 5)», *QUCC*, 48 (1985) 167-181.

Stadter, Ph. A., «Subject to the erotic: male sexual behaviour in Plutarch», en D. Innes-H. Hine-Ch. Pelling (eds.), *Ethics and Rhetoric. Classical Essays for D. Russell on his 75th birthday*, Oxford, 1995, pp. 221-236.

Stähli, A., «Der Körper, das Begehren, die Bilder. Visuelle Strategien der Konstruktion einer homosexuallen Mänlichkeit», en R. von den Hofft-St. Schmidt (eds.), *Konstruktionen von Wirklichkeit. Bilder im Griechenland des 5. und 4. Jahrhunderts v. Chr.*, Stuttgart, 2001, pp. 197-209.

Steinbichler, W., *Die Epigramme des Dichters Straton von Sardes: Ein Beitrag zum griechischen paiderotischen Epigramm*, Frankfurt, 1998.

Storey, I. Ch., «Philoxenos... of doubtful gender», *JHS*, 115 (1995) 182-184.

Svenbro, J., «La stratégie de l'amour. Modèle de la guerre et théorie de l'amour dans la poésie de Sappho», *QS*, 19 (1984) 57-79.

Tagliente, M.-M. Lombardo, «Nuovi documenti su Pisticci in età arcaica», *PP*, 40 (1985) 284-307.

Teodorsson, S.-T., «Plutarch's views on love», *Ploutarchos*, n. s. 2 (2004-05) 105-122.

Thomsen, O., «Socrates and love», *C&M*, 52 (2001) 117-178.

Triantaphyllopoulos, J., «Le légalisme d'Éros», *RIDA*, 32 (1985) 141-149.

Ungaretti, J. R., «Pederasty, Heroism and the Family in Classical Greece», *Journal of Homosexuality*, 3 (1978) 291-300.

Vattuone, R., «Eros cretese (Ad Ephor. *FGrHist* 70 F 149)», *RSA*, 28 (1998) 7-50.

—, «Eros a Sparta: un'istituzione? Altre riflessioni per una storia dell'erotica greca», *RSA*, 34 (2004) 207-229.

Vetta, M., «Il P. Oxy 2506 fr. 77 e la poesia pederotica in Alceo», *QUCC*, 39 (1982) 7-20.

Villanueva Puig, M.-Ch., «Deux ménades sous le même manteau?», *REA*, 106 (2004) 445-454.

Voelke, P., «Satyres et sexualité», en su libro *Un théâtre de la marge. Aspects figuratifs et configurationnels du drame satyrique dans l'Athènes classique*, Bari, 2001, pp. 211-259.

Walcot, P., «Plutarch on Sex», *G&R*, 45 (1998) 166-187.

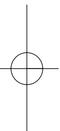
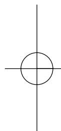
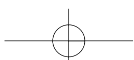
Wallace, R. W., «On not legislating sexual conduct in fourth-century Athens», en G. Thür-J. Vélissaropoulos-Karakostas (eds.), *Symposion 1990. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte*, Colonia-Viena, 1991, pp. 151-166.

—, «Unconvicted or potential *atimoi* in ancient Athens», *Dike*, 1 (1998) 63-78.

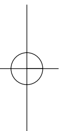
Wohl, V. J., «The Eros of Alcibiades», *ClAnt*, 18 (1999) 349-385.

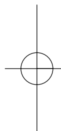
Yates, V., «*Anterastai*: competition in eros and politics in classical Athens», *Arethusa*, 38.1 (2005) 33-47.

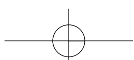
Younger, J. G., «Gender and sexuality in the Parthenon frieze», en Ann O. Koloski-Ostrow-Claire L. Lyons (eds.), *Naked Truths. Women, Sexuality, and Gender in Classical Art and Archaeology*, Londres-Nueva York, 1997, pp. 120-153.

Índice de textos y documentos griegos







Índice de términos griegos

Índice general

Este libro se terminó
de imprimir
en julio de 2008

